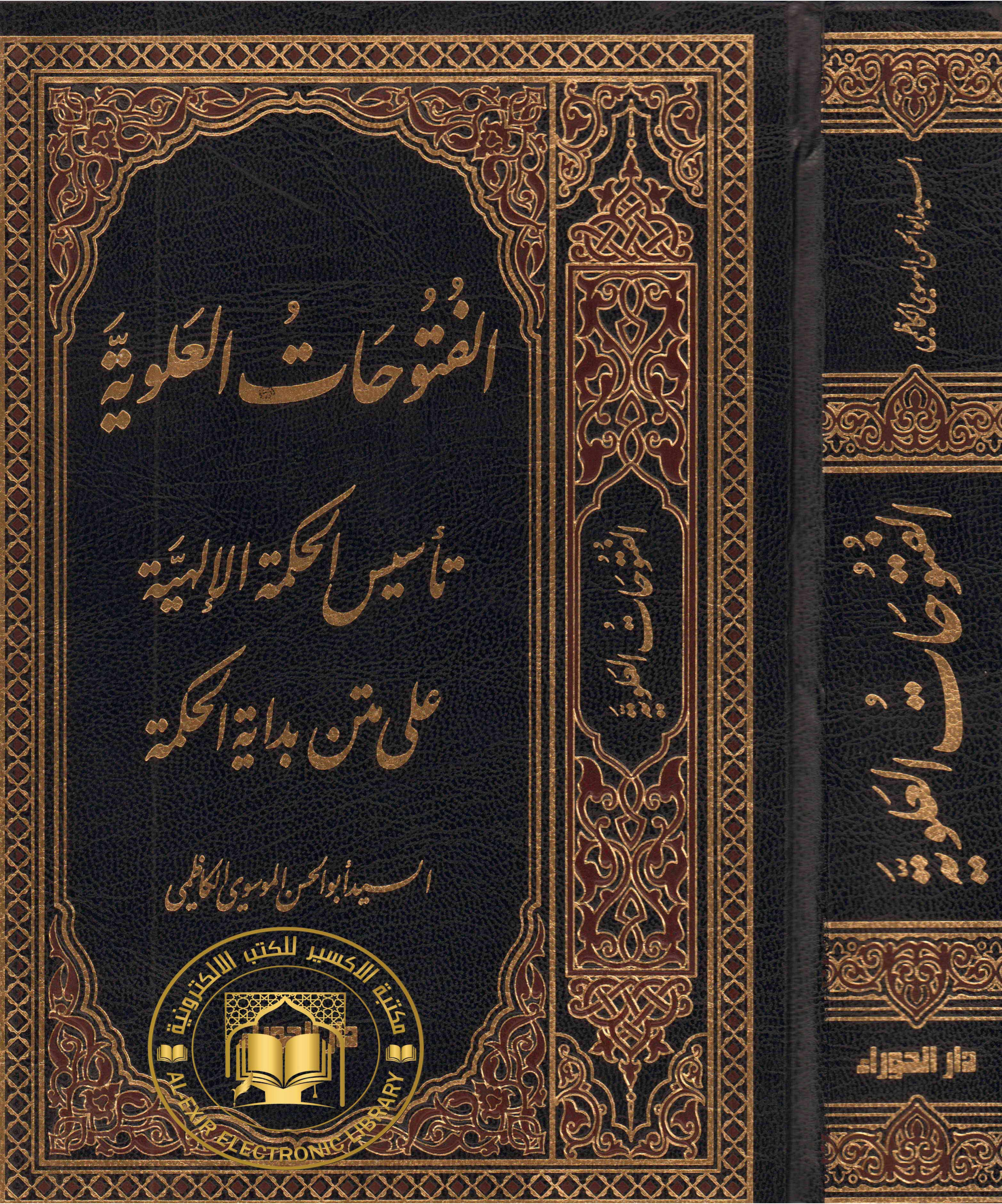
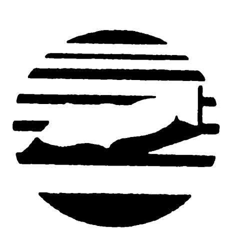

الفتوحات العلوية
تأسيس الحكمة الإلهيّة
على متن بداية الحكمة
السيد أبو الحسن الموسوي الكاظمي
مكتبة الاكسير للكتب الالكترونية
ALEXIR ELECTRONIC LIBRARY
الفتوحات العلوية
السيد أبو الحسن الموسوي الكاظمي
الفتوحات العلوية
دار الحوراء



الفتُوحاتُ العَلَويّةُ

الطبعة الأولى
١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م



يطلب من مكتبة ودار المحوراء للطباعة و النشر و التوزيع

بـــنان بيروت تلـفاكـس : ٠١/ ٢٧٦٩٥٦



تأسيس الحكمة الإلهية

على متن بداية الحكمة

أبو الحسن الموسوي الكاظمي




بسم الله الرحمن الرحيم

اللّهمّ كُنْ لوليّكَ الحُجّةِ ابن الحَسَن
صَلواتُكَ عَليه وعَلى آبائِه في هذهِ
الساعَةِ وَفي كُلّ ساعة ولياً وحافِظاً
وقائِداً وناصِراً ودَليلاً وعَيناً حتّى تسكنه
أرضَكَ طَوعاً وَتُمتعَه فيها طَويلاً بِرَحمتِكَ
يا أرحَمَ الراحمين

الإهداء

إِلَيْكَ يَا قَهْرَمانَ الفتُوحَاتِ ...

وَالْمُوَفِّقَ لَهَا ...

إِلَيْكَ يَا حَرَمَ طَوافِ الحُكَمَاءِ ...

وَمَسْعَى العُرَفَاءِ ...

إِلَيْكَ يَا أَنِيسَ النفُوسِ ...

وَفَرْحَةَ القلُوبِ ...

إِلَيْكَ يَا مَنْ لا يُصْبَرُ عَلَى فُراقِهِ ...

إِلَيْكَ يَا مَنْ الرَّأفَةُ تَتَجَلّى فِي حَرَمِهِ ...

لِتَجْذبَ العاشِقِينَ فَيُسبِّحُونَ باسْمِهِ ...

إِلَيْكَ يَا عَلِّيَ ابْنَ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام ...

راجِياً القَبُولَ وَالوُصُولَ.

التقريظ

بسمه تعالى

الحمد لله تعالى رب العالمين وصلوات الله على خاتم انبيائه محمد وعلى اهل بيته الطاهرين .

اما بعد العقل حجة من حجج الله تعالى على عباده ، والفكر الفلسفي والحكمة النظرية والعملية تعد من نتائج العقل الفطري . والدين الالهي والشريعة الحقة المحمدية - صلوات الله على مشرعها - لا تكون مخالفة للعقل ، ومن الظلم الشديد على الدين والانسانية هو انفصال الدين عن الاستدلال العقلي وجعل الدين في قبال العقل والفكر ، فان التبري والاحتراز عن الفكر العقلي موجب لقبول جميع الخرافات والاوهام وحاشا الدين عن المخالفة للعقل ، وتباً لعقل ولقواعد حكمية تخالف النواميس الإلهية والاحكام الشرعية الدينية . وهنالك ابن رشد وكثير من الفلاسفة من بعده قد صرحوا بما بين الشريعة والعقل من الاتصال وعدم امكان الفصل بينهما .

وقد نشأ الفكر الفلسفي في عالم الاسلام من بداية القرن الثاني وتشعب الى فلسفة الاشراق والمشاء والحكمة المتعالية . ولكل منها وجهة خاصة . فنزعة الاستدلال والفكر كان في مدرسة المشاء والجري قبال آراء اليونانيين كان

عند صدر المتألهين والاهتمام كثيراً بتهذيب النفس في طريق فهم الطبيعيات والالهيات كان وجهة نظر السهروردي.

وبعد نشأة الحكمة المتعالية وجمعها بين منهج الاشراقيين والمشائين اخذ الفلاسفة - من بعد صدر المتألهين - بشرح وتفسير آراء الحكمة المتعالية و كان السيد العلامة الطباطبائي رضوان الله تعالى عليه من هؤلاء المفسرين للحكمة المتعالية. فكان قدس سره محيياً للفلسفة الاسلامية في القرن الحاضر ومجدداً لها، في حين انه كان نجماً زاهراً في سماء العلم والمعرفة كان آية في الحكمة العملية والاخلاق.

وقد استهدف السيد الطباطبائي في آثاره المواجهة ضد افكار الشيوعيين والماديين ومروّجي الفكر الفلسفي التجربي، وقد نال انجازه هذا المشروع. كما انّ الفكر الفلسفي الالهي الذي نشأ واتسع على يدي السيد الطباطبائي تعدّ اليوم من أهم الاراء ضد الافكار المادية التي يروجها الوهابية المعاصرة، والداعية الى رفض العقل بالكلية والالتزام بالفكر المادي والقول بالتجسيم وانكار ما هو وراء الطبيعة من المجردات وعالم العقول. فآثار السيد الطباطبائي لها السبق في هذا المضمار وتعد من احسن الآثار العلمية في هذا الاطار.

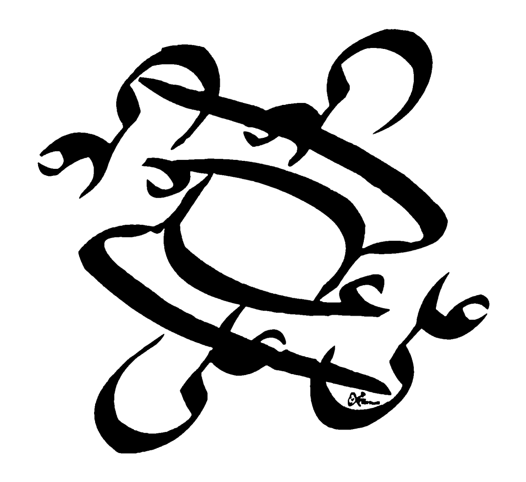
و من آثاره «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة» المشتملان على امهات مباحث الفلسفة والافكار الرئيسية للحكمة المتعالية. تمحّض تلك الآثار بالبحث الفلسفي والبرهان العقلي والمنطقي من دون الاستعانة من المطالب النقلية و الترتيب الزامي بين المباحث بحيث تراه يجعل كل بحث مقدمة لبحث آخر وذكر نتائج كل مبحث و ما يترتب عليه و عدم الخوض في الطبيعيات ومباحث النفس والمعاد يعدّ من مميزات آثار السيد الطباطبائي.

و حيث انّ تلك الآثار قد صارت و تداولت بين طلاب الجامعات و الحوزات العلمية بعنوان الكتب الدراسية فقد تصدى سماحة العالم المحقق المتكلم المتأله حجة الاسلام والمسلمين فتح الله ابوالحسن الموسوي الكاظمي زاده الله في عمره الشريف لشرح بديع و فريد في بابه على متن بداية الحكمة، فجاء بحمد الله باسلوب ومنهج خاص مفيد جداً بكتاب يمكن ان نعده من احسن شروح بداية الحكمة. جزاه الله تعالى خير الجزاء ونرجو ان يوفق ان شاء الله لشرح نهاية الحكمة ايضاً.

والحمد لله رب العالمين

احمد عابدي

ص١٣



بسمه تعالى

الحمد لله تعالى ربِّ العالمين وصلوات الله على خاتم أنبيائه محمد وعلى أهل بيته الطاهرين.

أما بعد العقل حجة من حجج الله تعالى على عباده، والفكر الفلسفي والحكمة النظرية والعملية تعدّ من نتائج العقل الفطري. والدين الإلهي والشريعة الحقّة المحمدية – صلوات الله على شارعها – **لا تكون مخالفة للعقل، ومن الظلم الشديد على الدين والإنسانية هو انفصال الدين عن الإستدلال العقلي وجعل الدين في قبال العقل والفكر، فإنَّ التبري والإحتراز عن الفكر العقلي موجب لقبول جميع الخِرافات والأوهام وحاشى الدين عن المخالفة للعقل وتبّاً لعقلٍ ولقواعد حكمية تخالف النواميس الإلهية والأحكام الشرعية الدينية. وهناك إبن رشد وكثير من الفلاسفة من بعده صرّحوا بما بين الشريعة والعقل من الإتصال وعدم إمكان الفصل بينهما.**

وقد نشأ الفكر الفلسفي في عالم الإسلام في بداية القرن الثاني وتشعب إلى فلسفة الإشراق والمشّاء والحكمة المتعالية. ولكلٍّ منها وجهة خاصة. فقوة الإستدلال والفكر كان في مدرسة المشّاء والحرية قبال آراء اليونانيين كان عند صدر المتألهين والإهتمام كثيراً بتهذيب النفس بطريق فهم الطبيعيات والإلهيات كان وجهة نظر السهروردي.

وبعد نشأة الحكمة المتعالية وجمعها بين منهج الإشراقيين والمشّائين أخذ الفلاسفة – من بعد صدر المتألهين – بشرح وتفسير آراء الحكمة المتعالية وكان السيد العلامة الطباطبائي رضوان الله تعالى عليه من جملة هؤلاء المفسرين للحكمة المتعالية. فكان قدس سره **محيياً للفلسفة الإسلامية في القرن الحاضر ومجردها، في حين أنّه كان نجماً زاهراً في سماء العلم والمعرفة كان آية في الحكمة العملية والأخلاق. وقد استهدف السيد الطباطبائي في آثاره المواجهة ضد أفكار الشيوعيين والماديين ومروجي الفكر الفلسفي التجربي. وقد نال إنجاز لهذا المشروع.**

كما أنّ الفكر الفلسفي الإلهي الذي نشأ واتسع على يدي السيد الطباطبائي يعدّ اليوم من أهم الآراء ضد الفكر المادية التي يروجها الوهابيين المعاصرة والداعية إلى رفض العقل بالكلية والإلتزام بالفكر المادي والقول بالتجسيم وإنكار ما هو وراء الطبيعة من المجردات وعالم

العقول. فآثار السيد الطباطبائي لها السبق في هذا المضمار وتعد من أحسن الآثار العلمية في هذا الإطار.

ومن آثاره ((بداية الحكمة)) و ((نهاية الحكمة)) المشتملات على أمّهات مباحث الفلسفة والأفكار الرئيسية للحكمة المتعالية. تمحضّ تلك الآثار بالبحث الفلسفي والبرهان العقلي من دون الإستعانة من المطالب الذوقية والترتيب الخاص والمنطقي بين المباحث بحيث تراه يجعل كلّ بحث مقدمة لبحث آخر وذكر نتائج كلّ مبحث وما يترتب عليه وعدم الخوض في الطبيعيات و مباحث النفس والمعاد يعدّ من مميزات آثار السيد الطباطبائي.

وحيث أنذ تلك الآثار قد صارت وتداولت بين طلاب الجامعات والحوزات العلمية بعنوان الكتب الدراسية فقد تصدى سماحة العالم المحقق المتكلم المتأله حجة الإسلام والمسلمين فتح الله أبو الحسن الموسوي الكاظمي زاد الله في عمره الشريف بشرح بديع وفريد في بابه على متن بداية الحكمة، فجاء بحمد الله بأسلوب ومنهج خاص مفيد جداً بكتاب يمكن أنْ نعدّهُ من أحسن شروح بداية الحكمة. جزاه الله تعالى خير الجزاء ونرجو أنْ يوفق إنْ شاء الله لشرح نهاية الحكمة أيضاً. والحمد لله رب العالمين.

أحمد عابدي[١]

---

١ آية الله الأستاذ الشيخ أحمد عابدي: من طلبة حضرات آيات الله الشيخ محمد تقي بهجت، الشيخ مرتضى الحائري، الشيخ الوحيد الخراساني، الشيخ جواد تبريزي، الشيخ يحيى الأنصاري الشيرازي، الشيخ غلامرضا صلوالي، الشيخ كوكبي والعلامة الشيخ حسن زاده آملي. وكسب معارفه الخاصة من محضر الأستاذ آية الله الشيخ حسن تهراني.

درسه الحوزي في البحث الخارج في الفقه والأصول معروف في قمّ المقدسة.

حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة طهران واشتغل بتدريس الفلسفة والعلوم القرآنية في الجامعة.

سافر إلى عدة دول لأجل العمل العلمي والتبليغي مثل هولندا، بلجيكا، لوكسمبورغ، ألمانيا، فرنسا، مصر، الهند ولبنان وهو مسلط على اللغة العربية تماماً.

له نشاط في جبهات الدفاع المقدس وتصدر قيادة عمليات الفتح المبين.

له عدة مؤلفات في شتّى المجالات مثل: أ- آشنايى با بحارالأنوار. ب- آفتاب سبزوار. ج- دفتر عقل و قلب. د- مجموعه سخنرانى در كنگره حضرت فاطمه معصومه عليها السلام. هـ- معرفت حديث. و- مكتب كلامى قم. ز- الآداب الدينية. ح- الحاشية على إلهيات. ط- الحاشية على شروح الإشارات (مجلدين). ي- مسند علي بن إبراهيم القمي (٨ مجلدات).

المقَـدّمَة

أعـوذ بـالله مـن الشـيطان الـرجيم بسـم الحـق العلـي الحـي القيـوم

بنـام خداونـد جـان و خـرد كـزين برتـر انديشـه برنگـذرد

بـه بسـم الله الـرحمن الـرحيم اسـت
گـرت فتحـى ز فتـاح علـيم اسـت[1]

الحمد لله الهادي إلى طريق معرفته بمعرفته، والمنعمِ على خلقه بأمثلته، والصلاةُ والسلام عليهم عدد ما أحاط به علمه، واللعن الدائم على أعدائهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

فقد مضت مدّة مديدة ونحن تحت تأثير نور العلم درساً وتدريساً وقد أفاد بعضه فينا وحجب الآخر، وقد نبّهنا الربُّ الرؤوف لذلك مراتٍ فلم ننتبه، وقد أثار سبحانه وتعالى فينا الخوف من النفاق بعد أنْ تضخّمت المصطلحات عندنا حتى كادت تدفع بالنفس إلى المهاوي، وبعد كثرة الإفاضة منه تعالى في ذلك وفي غيره؛ بدأنا نستثير دفائن عقولنا بالإستفهام أولاً حول ما فائدة ما علمناه؟ وبالحيرة ثانياً حول ما هو العمل والجواب لما سألناه؟ إلى أنْ منَّ علينا الربّ العلي في حرم الرضا عليه السلام إبتداءاً، وفي حرم المرتضى عليه السلام إستدامةً إلى أنْ نستلم الخير الكثير من قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2] فوفّقنا الحق تعالى لذلك وأنا أدور في دائرة العليين الرضا والمرتضى عليهما السلام، وذلك بعد أنْ قطعنا شوطاً في مباحث الحكمة النظرية بمقدار غير يسير، وأشواطاً في تأديب النفس وتهذيبها وتخليصها مما يحول بينها وبين معرفة بارئها والوصول إليه، فكان ذلك أنْ نبتدأ بهذه البحوث المباركة

---

١ دفتر دل للشيخ حسن زاده آملي.

٢ سورة البقرة: الآية ٢٦٩.

ونحن نرتع في رياض أمير المؤمنين عليه السلام في حوزة النجف الأشرف، وقد استقرت بنا الأمور بعد تقصّي المدارس الحكمية الثلاث (المشّاء والإشراق والحكمة المتعالية)، إلا أنّ المتثبِّت يبقى في تساؤل حول مدارك بعض تفاصيل الحكمة المتعالية بما لا يخالف المعروف بها؛ وهو الحقّ جل شأنه مضافاً إلى تطبيق نظرياتها في السلوك إلى الله تعالى بعد أنْ تمهّد الطريق بتطبيق الرشحات العلوية وتصديق مباحث الحكمة، فصار لنا أنْ نسير على نهج الثقلين (القرآن والعترة) في مباحث الحكمة مع جعلها أساساً للسير إلى معارج الحق عملياً وفق مدرسة عرفت باسم مدرسة الوحي قدر الإمكان بالاعتماد على النصوص الواردة في القرآن والعترة، وهذه المدرسة واضحة في خطب الأمير عليه السلام وتأويله للكتاب المجيد، وقد بدأها من الأعلام- فيما نعلم- شيخ أساتذتنا سيد الفقهاء والمجتهدين وزبدة العرفاء الإلهيين المرحوم السيد عبد الأعلى السبزواري أفاض الله على تربته شآبيب الرحمة والرضوان، وقد كانت هذه المدرسة هي أساس تدريسنا للفلسفة فيما مضى من مباحث. وكان لنا أنْ نبسط كفّنا في كنف إمامنا الراحل بطل الأسفار الأربعة السيد روح الله الموسوي الخميني قدس سره فأفاض من نَفْسه ونفخ من نَفَسه في هيكل الحقير بالجمع بين الفلسفة والعرفان، والسير في ركاب إمام الزمان عين كمال الإنسان وتوحيد مباحث الدين وتوضيح نهج المعصومين عليهم السلام، وأوّل ما انقدح ذلك فيها كان في سفر معرفة إلى الجمهورية الإسلامية في جولة بين الأولياء والسادات وأهل بيت العصمة وروّاد الخرابات وعند الورود إلى حرم الرضا من آل محمد عليه السلام وعند رأسه الشريف فتح لي عليه السلام أنْ أؤدي هذا العمل في الخامس والعشرين من ربيع الأول من عام ١٤٣٣ الموافق للتاسع والعشرين من بهمن الثورة عام ١٣٩٠فشكرت إمامي لهذه الهبة وحمدت ربي على هذه النعمة، وقفلت راجعاً إلى مصدر النور ومآل الأمور علي ابن أبي طالب عليه السلام لأجلس عند رأسه الشريف وأستشعر وحدة النور الذي غمر العالم وشملني من هذه الذرية التي بعضها من بعض، لأسطر هذه الكلمات وأشرع في حرمه وأنعم في كنفه طالباً منه المدد بأنْ يديم عليّ فتوحاته بعد أنْ نَعِمْتُ بندى رشحاته. وأرفع طرف حيائي خجلاً في حضرته، وأساله انْ يعصمني من

الزلل ويسددني في القول والعمل فقد نزلت بجواره، فمنه ما يليق به ومني ما يليق بي، وقد أسميته بالفتوحات العلوية، وسبب التسمية أنّ هناك فتوحات مكّية كُتبت في محل ولادة أمير المؤمنين عليه السلام، وهذه فتوحات في بلدِ حياةِ ورحيل أمير المؤمنين عليه السلام، هذا وقد يُسأل عن الفتح ما هو؟ وفي مقام الجواب نقول:

الفتح: كل ما يُفتح على العبد من الله تعالى بعدما كان مغلقاً عليه من النعم الظاهرة والباطنة كالأرزاق والعبادة والعلوم والمعارف والمكاشفات وغيرها. وهو على أقسام:

١- الفتح القريب: وهوما انفتح على العبد من مقام القلب وظهور صفاته وكمالاته عند قطع منازل النفس. وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿نَصۡرٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتۡحٞ قَرِيبٞ﴾[1].

٢- الفتح المبين: وهو الظهور بمقام الولاية وتجليات أنوار الأسماء الإلهية، المنُفية لصفات الروح والقلب، والمثُبتة لكمالات السر. وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحٗا مُّبِينٗا﴾[2].

٣- الفتح المطلق: وهو تجلي الذات الأحدية والإستغراق في عين الجمع بفناء الرسوم الخَلقية كلِّها. وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾[3].

سائلين الله عزَّ وجلّ أنْ يديم علينا فتوحاته بعد أنْ منَّ علينا برشحاته ببركة جوار أمير المؤمنين عليه السلام، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

أبو الحسن الموسوي
النجف الأشرف
٦ / ربيع الثاني / ١٤٣٣
٩ / اسفند / ١٣٩٠

---

١ سورة الصف: الآية ١٣.
٢ سورة الفتح: الآية ١.
٣ سورة النصر: الآية: ١.

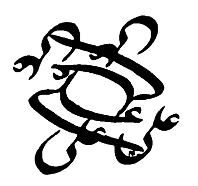
منهجية الكتاب

هذا الشرح ليس في قبال أي شرح ولا غير أي شرح بل هو مكمّل لباقي الشروحات.

نعم له أسلوب في عرض المعلومة الفلسفية من جهة كونها كيف تكون جزءاً من المفهوم الديني الشرعي؛ وكيف تساعد في عروجك لتحقيق اللقاء ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ﴾[١]. وهذه أشبه بالرسالة إلى الإخوة طلبة العلوم الدينية لكي يحاولوا الإستفادة من دروسهم التي يدرسونها ويدرّسونها خلال مسيرتهم العلمية، فتخرج الدروس من كونها ألفاظاً والإنتقال بالطالب إلى واقعها الموضوعي، وبالأخره إلى واقع كل شيء وليس هذا إلا الحكمة والفلسفة التي وضحها القرآن الكريم بأنّها: ﴿ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ ﴾[٢].

وبقي أنْ أطلب من الله العفو والقبول ومن أهل العلم النظرَ الدقيق وروحانيّة التحقيق.

عصمنا الله وجميعَ أهل العلم والمؤمنين من الزلل وظن السوء وتصرفات الشيطان، وأيّد علماء الدين لخدمة الإسلام والمسلمين.



١ سورة الإنشقاق: الآية ٦.

٢ سورة البقرة: الآية ٢٦٩.

مقدمة في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وله الثناء بحقيقته والصلاة والسلام على رسوله محمد خير خليقته وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته.

الحكمة الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود وموضوعها الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية[١] هو الموجود بما هو موجود[٢] وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي وتمييزها مما ليس بموجود حقيقي.

توضيح ذلك أن الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة وواقعية[٣] وأن هناك حقيقة وواقعية وراء نفسه[٤] وأن له أن يصيبها فلا يطلب شيئا من الأشياء ولا يقصده إلا من جهة أنه هو ذلك الشيء في الواقع ولا يهرب من شيء ولا يندفع عنه إلا لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة.

فالطفل الذي يطلب الضرع مثلا إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن لا ما هو بحسب التوهم والحسبان كذلك.والإنسان الذي يهرب من سبع إنما يهرب مما هو بحسب الحقيقة سبع لا بحسب التوهم والخرافة.

لكنه ربما أخطأ في نظره فرأى ما ليس بحق حقا واقعا في الخارج كالبخت[٥] والغول أو اعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلا خرافيا كالنفس المجردة والعقل المجرد فمست الحاجة بادئ بدء إلى معرفة أحوال الموجود بما هو موجود الخاصة به ليميز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية.

---

١ الأعراض الذاتية: هي التي تلحق الشيء بما هو هو كالتعجب اللاحق لذات الإنسان أو لجزئه كالحركة بالإرادة ، أو بواسطة أمر خارج مساوٍ كالضحك العارض بواسطة التعجب.

٢ يمكن أنْ يبحث عن الموجود بما أنّه إنسان أو فرس أو شجر أو حجر وغير ذلك، ويمكن أنْ يبحث عنه بما أنّه موجود: أي البحث عن موجودية الموجود. والبحث الأول هو موضوع العلوم الطبيعية والبحث الثاني هو موضوع الفلسفة. فالفلسفة تبحث عن الموجود بما أنّه موجود لا بما أنّه إنسان أو شجر أو حجر أو غير ذلك.

وللوجود تقسيمات عديدة وما يتعلق بالمقام وهو الموجود بما هو موجود، وهو الوجود الحقيقي الذي يقابله القسمين التاليين:

أ- الوجود الوهمي: وهو الذي لا يمكن أنْ يوجد لا بالوجود الخارجي ولا بالوجود الذهني، نعم له مفهوم ذهني. بمعنى أنّنا لا نعتبره موجوداً ولا نعتبر له وجوداً. وكل الممتنعات مثال له.

ب-الوجود الإعتباري: وهو الذي ليس له ما بإزائه بالخارج وإنّما يُنتزع من أشياء موجودة ، فهو ليس كالوهمي بهذا اللحاظ. ومثاله الزوجية والملكية.

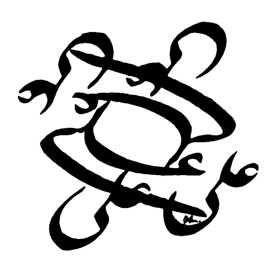
وهذان القسمان وإنْ عُدّا تسامحاً موجودين ولكنّهما لا يصدق عليهما أنّهما موجود بما هو موجود.

٣ وهذا أمر بديهي يعرف بأدنى إلتفاتة.

٤ يعرف بأدنى التفات عند من زاول هذه العلوم، ومع التعمّل البسيط للإنسان العامي.

٥ كلمة فارسية تعني الحظ (وهي ذات أصل يوناني؛ وهو إسمُ صنمٍ لمشركي يونان، وكانوا يعتقدون أنّ بيده الأرزاق والتقديرات، ثمّ استعملت في اللغة الفارسية فيقولون: (خوشبخت) و (بد بخت)). وهو غير لفظة الحظ المستعملة في القرآن الكريم ﴿وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾[سورة فصلت: الآية ٣٥] إذ المقصود بكلمة الحظ هنا المعلول بدون علة.

فالحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود ويسمى أيضا الفلسفة الأولى والعلم الأعلى وموضوعه الموجود بما هو موجود وغايته تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلة الأولى[1] التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات وأسمائه الحسنى وصفاته العليا وهو الله عز اسمه.



---

١ هذا ترقٍ من السيد المصنف قدس سره من البحث عن مطلق الموجود الذي كان يدخل الممكن تحته إلى الوجود الحق المحض للباري تعالى وتقدس. وهذا أول باب يفتحه قدس سره للإنتقالة من الفلسفة إلى العرفان النظري، اذ الموجود الحقيقي ليس سوى الوجود البحت للحق تعالى وتقدس.

المرحلة الأولى

في كليات مباحث الوجود

وفيها اثنا عشر فصلاً



المرحلة الأولى

في كليات مباحث الوجود

وفيها اثنا عشر فصلاً

الفصل الأول

في بداهة مفهوم الوجود[١]

مفهوم الوجود[٢] بديهي معقول بنفس ذاته لا يحتاج فيه إلى توسيط شيء آخر فلا معرف له من حد أو رسم لوجوب كون المعرف أجلى وأظهر من المعرف فما أورد في تعريفه من أن الوجود أو الموجود بما هو موجود هو الثابت العين أو الذي يمكن أن يخبر عنه من قبيل شرح الاسم دون المعرف الحقيقي[٣] على أنه سيجيء أن الوجود لا جنس له ولا فصل له[٤] ولا خاصة له[٥] بمعنى إحدى الكليات الخمس والمعرف يتركب منها فلا معرف للوجود[٦].



١/الظاهر أنّ السيد المصنف قدس سره يتكلم عن مفهوم الوجود وليس عن معرفة الوجود وتعريفه.

٢ لا بد من التفرقة بين الوجود المفهومي والوجود البحت الذي هو الحق تعالى. فالأول منهما هو الذي يقع مدار البحث إذ له مقابل ويمكن أنْ يُخبر عنه، أما الثاني فهو الذي لا يمكن أنْ يعرف بكنهه ولا يمكن أنْ يتطرق إلى ذهن عارف.

٣ هذه التعاريف التي ذكرها السيد المصنف من شرح الاسم كما ذكر قدس سره، ولكن هنالك تعريفات أخرى يمكن أنْ تقرب الذهن إلى معنى الوجود – وإنّ لم يكن حقيقيا أيضاً – فمن تعاريفه: إنّه الحيثية النورية الآبية عن العدم والتي لها منشأية الآثار.

ومنها: إنّه الظاهر بنفسه المُظهر لغيره.

٤ لأنه بسيط.

٥ لأنه ليس بعرضي.

٦ قال المحقق الإصفهاني:

الحـــد كالرســـم لـــدى التحقيـــق ... يوصـــف بالإســـميّ والحقيقـــي

ولـــيس للوجـــود معنـــىً مـــاهوي ... وإن شـــرح اللفـــظ شـــأن اللغـــوي

فلـــيس مفهـــوم الوجـــود يُعـــرف ... إلا بلفـــظ هـــو منـــه أعـــرف

وكنهـــه يُعـــرف بالشـــهود ... لا غيـــر، كالرســـوم والحـــدود

فتحٌ في الفصل الأول
في بداهة مفهوم الوجود

لا يمكن لأحد أنْ يحدد مفهوماً للوجود لا بحدٍّ ولا برسمٍ لا تام ولا ناقص، وكل ما ذكروه إنّما هو محاولات لتوضيح الواضح، ولكنّه بالمقابل لا يُعَبَّر عنه بالألفاظ. فالكلام حول الوجود وتعريفه يشبه من يعرف الشيء ولا يستطيع أنْ يبرز معرفته بالألفاظ فالوجود كل شيء بل هو فوق الشيئية[١]، فالباحث في أقسام الوجود يذكر نزراً من مفهومه، والباحث في التقدم والتأخر (على اعتبار مسبوقية وجود الأشياء بالعدم) يذكر نزراً آخر، وعند البحث عن الوحدة والواحد نعرف نزراً آخر، وفي الأحكام السلبية للوجود تُدرك بعض المعلومات عنه وهكذا. لذا لا يمكن لنا الإحاطة بمفهوم الوجود، كيف؟! وهو قد أحاط بنا بل هو نحن بنحو من أنحائه.

إنّ ما يُتداول في البحوث هو الوجود المفهومي وهو غير الوجود البحت الصرف الذي هو ذات الحق تعالى وتقدس، وأهم ما يمكن أنْ يقال في البداية في معرفة الوجود هو تنزيهه عن كل ما لا يليق به؛ وإنْ كان سيأتي تفصيله في الأحكام السلبية للوجود، ولكن ما يذكر من التنزيه هذا يتعلق بتعريفه ومفهومه.

وأول شيء يذكر في المقام هو أنّ الوجود غير مسبوق بشيء، فلا يُقال أنّ الوجود مسبوق بغير الوجود، ولو قيل هكذا سنسأل بمَ يتقدم غير الوجود على الوجود؟ والمقصود بأيّ ملاك تقدم على الوجود؟ وبهذا البيان – بعد أنْ يتم– سوف تثبت أولية الوجود ولكن بلا أولية.

ولا يمكن أنْ يثبت وجود غير الوجود وتقدمه على الوجود لأنّه سنسأل من أين له ذلك الوجود والتقدم أوَ ليس من الوجود؟ وبه نعرف أنّ الوجود هو الذي يتقدم في نفس الأمر وفي الواقع على أي شيء آخر.

---

١ ولقد يقال أنه نفس الشيئية بلحاظ الخارج.

وهنا نخرج بنتيجة، وهي تنزيه الوجود بما يلي:

١- إنّ الوجود من حيث هو وجود ليست لديه أجزاء، وإلا لزم تقدّم أجزاءه عليه، وقد ذكرنا أنّه لا يتقدمه شيء حتى جزؤه؛ بل هو بسيط لا جزء له.

٢- الوجود من حيث هو وجود ليس لديه منشأ فاعلي، وإلا لزم أنْ نسأل: من أين ثبت الوجود لفاعله؟ فإنْ كان منه؛ لزم الدور، وإنْ كان من غيره تسلسل، ومضافاً إلى بطلانه هذا فإنّه يخالف ما قدّمناه من عدم مسبوقية الوجود بأي شيء.

٣- الوجود من حيث هو وجود ليس لديه أيّ مبدأ مادي، وهو واضح إذ كيف يكون المادي مبدأً للمجرد، وَلَلَزِمَ أنْ يقع الوجود في موضوعٍ واحد وهو المسانخ لمبدأه المادي.

٤- إنّ الوجود لا مقابل له حتى العدم[1]، لأنّ أصل الوجود لا خارج له لذا لا يكون له عدم، إذ العدم عدم الشيء لا عدم الوجود.

ويترتب على هذه الأمور الأربعة:

أ- إنّ الوجود لا يقع في موضوع واحد أبداً، لأنّ موضوع الشيء يجب أنْ يتحقق قبل الشيء نفسِه.

ب- إنّ العلة الغائية والعلة الصورية تُعدّان أمراً غير معقول في الوجود المحض، لأنّ العلة الغائية للشيء يجب أنْ تكون موجودة تصوّراً قبل الشيء، وكذا العلة الصورية.

ج- إنّ الوجود المحض ليس له جزء خارجي ولا جزء ذهني، ولا مادة ولا صورة، ولا يقع موضوعاً لشيء، ولا يحلّ في شيء والسبب في ذلك هو أنّ هذه العناوين لا تصدق على شيء إلا إذا كان مسبوقاً بغيره، في حين لا يُسبق الوجود المحض بغيره أبداً.

---

١ لأنّ الوجود أصل الخارج.

تنبيه:

إنّ الوجود إذا اكتسى بكساء الماهية وبانت أنحاؤه بها، فإنّه تصدق عليه جميع العناوين السابقة، حيث بإمكانه أنْ يُعدّ جزءاً وكلاً، إذ الصورة والمادة والجوهر والعرض وجميع المفاهيم الماهوية الأخرى لا تجد لها مصداقاً إلا إذا ظهر الوجود في لباس الماهيات وبرز بكساء التعيّنات.

ثم نقول: بناءً على ما تقدم يتضح أنّ الوجود ليس مسبوقاً بالغير مطلقاً، وهذا يعني أنّ ليس له أجزاء حدّية من جنس وفصل، وما كان كذلك فلا حدَّ تامّ له، ومن باب أَولى لا رسم تام ولا ناقص له.

وهذا يعني: إنّ الوجود المحض ليس له ماهية، فالوجود لا يتحدد بحدود عالم الذهن والإدراك لأنّه عين الخارج والواقعية، ومنه نخرج بنتيجة وهي: إنّ عالم الذهن والإدراك عاجز عن الإحاطة الواقعية بالوجود المحض.

وبهذا الصدد يقول أحد كبار أهل المعرفة المسيحية: إنّني أتعقل وأدرك شيئاً ليس بإمكاني تعقله وإدراكه.

وبعد هذا كلّه لم نخرج بتعريف محدَّدٍ للوجود، أو مفهوم واضحٍ للوجود، وإنّما الذي يمكن أنْ يقال في مفهوم الوجود الذي في أذهاننا: إنّه وجهٌ من وجوه الوجود، وكما هو معلوم أنّ الوجه الواحد ليس بإمكانه التعبير عن كل حقيقة الشيء.

فإذا كان الوجود كذلك فهو لا كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، ولا مطلق ولا مقيد، لأنّ هذه صفات الماهية والمفاهيم؛ والوجودُ لا ماهية له ولا مفهوم، ولكن عندما يخرج الوجود إلى عالم المفاهيم ويَتَزيّى بزيّها، يصبح كليّاً وجزئياً وعاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً، وهنا يمكن لأهل التعريف والمفاهيم أنْ يرسموه بما حاولوا به رسمَه وإنْ كان ما ذكر ليس إلا اجتراراً لألفاظٍ قضمها مَن قَبلَهم.

قال الملا محسن الفيض الكاشاني أفاض الله على تربته شآبيب الرحمة والرضوان**: { وإذا استحالت قبليّةُ غير الوجود على الوجود بالوجود، ظهر أنّ الوجود من حيث هو وجود لا جزءَ له يتألف منه لا عيناً ولا ذهناً، ولا فاعل منه ينشأ منه، ولا مادة له تستحيل هي إليه، ولا موضوع يوجد هو فيه، ولا صورة يتلبس هو بها، ولا غاية يكون هو لها، لأنّ لكلٍّ من هذه الأمور التقدّمَ. وأما من حيث تلبّسه بالماهية فيجوز اتصافه بهذه الأمور، وإذ ليس له مفهوم فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص..... }[1].**

والنتيجة النهائية التي يمكن الخروج بها عن مفهوم الوجود بحسب الحقيقة كما يريده العرفاء الشامخون هي: إنّ الوجود هو وجدان ذات الحق تعالى، فمن وجده عرف الوجود مفهوماً وحقيقةً وإلا فهو سراب.

يقول عراقي:

با پرتو جمالت برهان چه کار دارد
با عشق زلف و خالت ایمان چه کار دارد
با عشق دل گشایت عاشق چه کار دارد
با وصل جان فزایت هجران چه کار دارد[2]

يعني:

مع شعاع جمالك لا حاجة للبرهان
مع عشق زلفك وخالك لا حاجة للإيمان
مع عشقك المفرح للقلب، العاشق لا يعتني بشيء آخر
مع وصلك الذي يملأ الروح فلا أثر للهجران

---

١ أصول المعارف ص١٣.

٢ ديوان عراقي غزل ٦٠.

لذا فعدم وجود تعريف للوجود يعود إلى عدم معرفة حد الحق تعالى شأنه، فلا ينبغي التردّد في أنّ الوجود المطلق هو الحق تعالى وهو ظاهر في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[١]، والنور: هو الوجود فيكون الوجود المطلق هو الله عز وجل.

وأمّا الموجودات الإمكانية: فهي الموجودات المقيدة، المحدودة بالحدود، والمتعينة والمخلوطة بالماهيات والغواشي الظلمانية.

قال ابن تركه: ﴿وإنّما المراد بذلك عند المحققين أنّ هذا الشيء وُجد في عينِه ووُجد عينُه﴾[٢].

والكلام عند هذا الحد ينتهي فلا أوضح من مفهوم الوجود ولا أعمق من معرفته بعدما كان كما ظهر لك.

يقول المحقق السبزواري:

مفهومُه من أعرفِ الأشياءِ وكُنهُه في غايةِ الخَفاءِ

قال السيد حيدر الآملي ﷺ في المقام: ﴿ إعلم أنّ هذا الوجود أو الحق تعالى الذي ثبت إطلاقُه وبداهتُه ووجوبُه ووحدتُه، نقلاً وعقلاً وكشفاً ﴾[٣].

هذا وإنّ مفهوم الوجود ليس إلا واحداً من وجوه الوجود، ووجه الواحد ليس بإمكانه التعبير عن حقيقة الشيء كما أسلفنا. نعم هو يدل عليه ولكن ليس هو هو بالمفهوم ونحن نبحث عن حقيقة الوجود وهي ليست إلا وجود الحق تعالى كما تقدم.

وندعم كل ما ذكرنا بقول الإمام الخميني ﷺ: ﴿ إنّ حقيقة الواجب هو الوجود ..... فإنّ حقيقته هو الوجود الصرف والخير المحض والنور الخالص ﴾[٤].

---

١ سورة النور: الآية ٣٥.

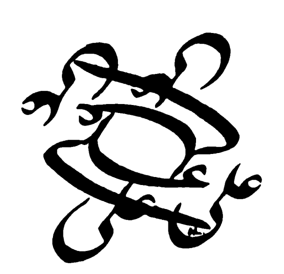
٢ تمهيد القواعد ص٣٢.

٣ نقد النقود في معرفة الوجود ص١٥٩ ط. وزارت فرهنگ وآموزش عالى.

٤ شرح دعاء السحر ص١١٦ نشر مؤسسة آثار الإمام الخميني ﷺ.

وحُكي أنّ جماعة من الرهبانيين وردوا المدينة في عهد خلافة أبي بكر ودخلوا عليه وسألوه عن النبي وكتابه. فقال لهم أبو بكر: نعم جاء نبينا ومعه كتاب. فقالوا له: وهل في كتابه وجه الله؟ قال: نعم. قالوا: وما تفسيره؟ قال أبو بكر: هذا السؤال منهيّ عنه في ديننا، ما فسّره نبيّنا بشيء. فضحك الرهبانيون كلُّهم وقالوا: والله ما كان نبيُّكم إلا كذاباً وما كان كتابكم إلا زوراً وبهتاناً وخرجوا من عنده.

فعرف بذلك سلمان فدعاهم إلى أمير المؤمنين عليه السلام وقال لهم: إنّ هذا خليفته الحقيقي وابن عمه فاسألوه، فسألوا السؤال عينه إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال لهم: ما نقول جوابكم بالقول بل بالفعل، فأمر بإحضار شيء من الفحم وإشعاله فلما اشتعل وصار كلُّه ناراً سأل عليه السلام الرهبان وقال: يا رهبان ما وجه النار؟ فقال الرهبان: هذا كلُّه وجه النار. فقال عليه السلام: فهذا الوجود كلُّه وجه الله، وقرأ: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾[1]، ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[2]، فأسلم الرهبانيون كلُّهم بذلك على يده وصاروا موحّدين عارفين[3].



---

١ سورة البقرة: الآية ١١٥.

٢ سورة القصص: الآية ٨٨.

٣ جامع الأسرار للسيد حيدر الآملي ص٢١٠-٢١١.

الفصل الثاني

في أن مفهوم الوجود مشترك معنوي

يحمل الوجود على موضوعاته بمعنى واحد إشتراكا معنويا.

ومن الدليل عليه: أنا نقسم الوجود إلى أقسامه المختلفة كتقسيمه إلى وجود الواجب ووجود الممكن وتقسيم وجود الممكن إلى وجود الجوهر ووجود العرض ثم وجود الجوهر إلى أقسامه ووجود العرض إلى أقسامه ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام[١].

ومن الدليل عليه: أنا ربما أثبتنا وجود شيء ثم ترددنا في خصوصية ذاته كما لو أثبتنا للعالم صانعا ثم ترددنا في كونه واجبا أو ممكنا وفي كونه ذا ماهية أو غير ذي ماهية وكما لو أثبتنا للإنسان نفسا ثم شككنا في كونها مجردة أو مادية وجوهرا أو عرضا مع بقاء العلم بوجوده على ما كان فلو لم يكن للوجود معنى واحد بل كان مشتركا لفظيا متعددا معناه بتعدد موضوعاته لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الاعتقاد بالضرورة[٢].

ومن الدليل عليه: أن العدم يناقض الوجود وله معنى واحد[٣] إذ لا تمايز في العدم فللوجود الذي هو نقيضه معنى واحد وإلا ارتفع النقيضان وهو محال[٤].

---

١ قال المحقق السبزواري:

يعطـــي إشـــتراكَه صـــلوحُ المقســـم

٢ قال المحقق السبزواري:

وإنّـــه لـــيس اعتقـــاده ارتفـــع   إذ التعـــيّن اعتقـــاده امتنـــع

٣ قال المحقق الإصفهاني:

ووحـــدة النقـــيض خيـــر شـــاهد   فواحـــد أيضـــاً نقـــيض الواحـــد

٤ قال المحقق السبزواري:

كـــذلك اتحـــاد معنـــى العـــدم

وهذه الأدلة الثلاثة التي ساقها السيد المصنف تُنَيِّئُ يمكن أنْ يضاف لها دليلا رابعا وهو:

إنَّ كل الموجودات علامة للصانع الواحد والوجود البحت، وكل هذه الموجودات يحمل عليها الوجود الذي هو معنى واحد قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ ..... أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[سورة فصلت: الآية٥٣].

قال المحقق السبزواري:

وإنّ كـــلاً آيـــة الجليـــل

والقائلون بإشتراكه اللفظي بين الأشياء[١] أو بين الواجب والممكن إنما ذهبوا إليه حذرا من لزوم السنخية بين العلة والمعلول مطلقا أو بين الواجب والممكن[٢] ورد بأنه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة[٣] فإنا إذا قلنا الواجب موجود فإن كان المفهوم منه المعنى الذي يفهم من وجود الممكن لزم الإشتراك المعنوي وإن كان المفهوم منه[٤] ما يقابله[٥] وهو مصداق نقيضه كان نفيا لوجوده[٦] تعالى عن ذلك وإن لم يفهم منه شيء كان تعطيلا للعقل عن المعرفة وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة.



---

١ دون الباري تعالى وتقدس.

٢ توضيح:

من المعلوم إنّ التقابل بين العلة والمعلول هو من تقابل التضايف، وقد ثبت في محله أنّ المتضايفين يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر؛ فاستلزم هذا إنْ يتوقف وجود أحدهما على الآخر ولكن لا بنحو العلية والمعلولية في كليهما بل بنحو التعقل وهو معنى السنخية التي نريد أنْ ندّعيها. وما توهمه القائل بالإشتراك اللفظي مبتنٍ على أنّ العلة والمعلول والواجب والممكن من سنخ ونوع واحد، حيث أنّ المرتكز في ذهنه الفارق الكبير بين المجرد الصرف والمتعلق الصرف. وهو كما ترى غفل عن المفهوم العالي للوجود المنبسط والواسطة في الفيض التي تجمع بين الجنبتين، بحيث صارت العلة لكل ممكن وهو من سنخها. وتفصيل هذه في محلها من هذه المرقومة وغيرها مما اعتمد على الأخذ من معدن العصمة والطهارة صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

٣ التعطيل المقصود هنا إمّا تعطيل العالم عن المبدأ الموجود، أو زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات. وبالأخره يرجع إلى التعطيل عن المعرفة.

يقول المحقق السبزواري:

وخصـــمنا قـــد قـــال بالتعطيـــل

٤ أي: الوجود الممكن.

٥ وهو وجود الواجب.

٦ فيكون الباري تعالى غير موجود تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

فتحٌ في الفصل الثاني
في أنّ مفهوم الوجود مشترك معنوي

من المعروف أنّ الألفاظ المشتركة إمّا أنْ يكون إشتراكها لفظياً أو معنوياً، بمعنى إمّا أنْ يتحد اللفظ ويتعدد المعنى أو يتحد المعنى وإنْ لم يتحد اللفظ. وهذا واضح في علم المنطق. والذي نريد إثباته هنا أنَّ الوجود من نوع المشترك المعنوي، بمعنى أنَّ لفظ الوجود الذي يقع محمولاً لموضوعات مختلفة وإنْ تعددت نسبة الحمل بتعدد الموضوعات. وفي مقابل هذا القول يوجد من يدعي الإشتراك اللفظي فيجعل لكل واحد من المحمولات (الوجود) معنىً يغاير الآخر بحسب المفهوم والحقيقة.

وهذه المسألة تعدّ من مقدمات مباحث الوجود لأنّه سيترتب عليها أكثر من ثابت فلسفي وأهمها وحدة الوجود وأصالته-كما سيبين- لذا ترى أنَّ زلّة أقدام القوم إنَّما تبدأ من هنا، فيقع الإختلاف في مباني الحكمة وعلى أثره الخلاف في المدارس العقائدية، ولا ندري أنَّ القائل بالإشتراك اللفظي للوجود على ماذا اعتمد، فهم لم يعطوا دليلاً على مدّعاهم سوى أمراً سلبياً تعطيلياً وهو الحذر من المشابهة والسنخية بين العلة والمعلول فيتشارك الخالق تعالى مع مخلوقاته في الوجود.

وعلى أي حال سنذكر أدلة الإشتراك المعنوي والرد على الإشتراك اللفظي في مطاوي الكلام، ولكن نلفت النظر إلى أهمية فَهْمِ هذا المطلب لتوقف المباحث البعدية عليه.

ودفعاً للوقوع في الخطأ يقول العلامة الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته: ﴿ثم القول بالإشتراك المعنوي في قوة القول بالوجود الصمدي الذي هو التوحيد الخاصي، وإنكاره في قوة إنكاره-وإنْ لم ينكروه صريحاً بل ادعوا التصلّب به-﴾[1].

---

١ شرح المنظومة ج٢ ص٧٨.

وعمدة ما يستدل به على الإشتراك المعنوي للوجود ما يلي:

١- تقسيم الوجود: فإنَّ الوجود منقسم إلى وجود الجواهر والأعراض، وهما بحد ذاتهما ينقسمان أيضاً، كما ينقسم الوجود إلى الواجبي والإمكاني، ومعروف أنَّ المقسم داخل في جميع الأقسام منحفظٌ فيها، وبعبارة أخرى: إنَّ التقسيم هو ضم قيود مختلفة إلى المقسم فيتكون كل قسم من ضم كل قيد خاص، إذ كثرة الأقسام تتبع كثرة القيود وكذا قلَّتها تتبع قلَّتها، وهذا يدل على أنَّ جميع الأقسام للوجود ترجع إلى معنى مشترك واحد.

يقول المحقق الإصفهاني:

الحــــقّ أنَّ صـــــحة التقســــيم   علامــة الشــركة فــي المفهــوم

٢- إتحاد المعنى مع إختلاف الخصوصيات: إنَّ لكل أثر مؤثر، والمؤثرات تختلف تأثيراتها وتتعدد وبيانه من جهتين:

أ- لو أقمنا دليلاً على أنّ المؤثر يكون واجباً، ولكن لإعمال نظرٍ ما نقيم دليلاً على أنّه ممكن الوجود، فأصل الإعتقاد بالوجود بأنّ له تأثير العلية باقٍ لا يؤثر على تبدّل عنوان العلّة.

ب-إنّ تغاير المعلوم والمجهول يشهد لوحدة مفهومه، فإذا شاهدت جسماً حاراً وحكمت أنَّ هذه الحرارة لها علة من دون أنْ تحدّد ماهية تلك العلة، فهل هي النار أو الشمس أو شيء آخر؟.

فالعلم بالعلة التي لها التأثير، والجهل بماهيتها هو نفسه الوجود والماهية، إذ المعلوم هو الوجود والمجهول هو الماهية، وهذا التغاير هو الذي يوضح الإختلاف بين المعلوم والمجهول.

والقطع هنا بالمعلوم (وهو العلة) الذي هو الوجود ومغايرته للشكوك؛ يدل على أنّ الوجود الموصوف بمعنى واحد في جميع الماهيات وإلا لسرى الشك الواقع في الماهية إلى الوجود.

يقول المحقق الإصفهاني:

ولا يـــزول القطـــع بـــالوجود   بالشـــك فـــي ماهيـــة الموجـــود

٣- مقابلة العدم الواحد[1]: والمقصود بالعدم هنا هو العدم المطلق، وإنْ أُفترض أنّ للعدم المضاف نحو تكثّر بلحاظ المضاف إليه أنّ مفهوم نقيض الوجود (وهو العدم) واحد بالبداهة، فلو لم يكن الوجود أيضاً واحداً معنىً، لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم ببيان: إنّه إذا كان الوجود مشتركاً لفظياً، كان قولنا: هذا الشيء إمّا موجود أو معدوم؛ بمنزلة قولنا: هذا الشيء إمّا إنسان أو معدوم، وهذا الحصر باطل بالضرورة كسابقه، بخلاف ما إذا كان العدم أيضاً مشتركاً لفظياً فإنّه يصير قولنا: هذا الشيء إمّا موجود وإمّا معدوم، بمنزلة قولنا: هذا الشيء إمّا إنسان وإمّا ليس بإنسان لأنّ العدم حينئذٍ يكون رفعاً للإنسان، لأنّه رفعٌ للوجود المقابل وهو الإنسان في هذا الفرض، وظاهر تحقق الحصر في قولنا: هذا الشيء إمّا إنسان وإمّا ليس بإنسان. فظهر أنّه لا بدّ من أنْ يكون مفهوم العدم واحداً، ولكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل بالضرورة، فكون الوجود مشتركاً لفظياً باطل فيثبت كون الوجود مشتركاً معنوياً وهو المطلوب.

قال المحقق السبزواري:

يعطـــي إشـــتراكَه صـــلوحُ المقســـم   كـــذلك إتحـــاد معنـــى العـــدم

---

١ هذه المقابلة لا تكون لأصل الوجود بل للوجود المفهومي، فقد تقدم إنّ الوجود البحت لا مقابل له حتى العدم، فالتفت.

الشبهة في القول بالإشتراك اللفظي للوجود:

من البديهي أنّ تباين عقول البشر يفضي إلى تباين معتقداتهم، وكذا يؤثر على إرتباطاتهم بالحق تعالى، لذا نرى أنّ الأخذ من منبع الحكمة ومعدن العصمة والطهارة عليهم السلام لا يجعلنا نحيد عن الصراط المستقيم، فالقائلون بالإشتراك اللفظي كأنّهم لم يلاحظوا النصوص الشرعية أو لعلهم لم يفهموها مما جعلهم يقولون بإختلاف مفهوم الوجود عندما يُحمل تارة على الحق، وتارة على الخلق، فحذراً من أنْ يساووا بين الحق والخلق ذهبوا إلى تباين المعاني وإشتراكها بالألفاظ ولم يلتفتوا إلى أنّ الوجودات كلها ظِلال لوجود الحق تعالى ووجود الظل من وجود ذيه، وهي أنحاء له – كما سنقرر في بحث الأصالة – وأنحاء الشيء هي هو[1].

قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[2] فالموجودات الماهوية المتكثرة التي يحمل عليها الوجود الواحد علامات الحق تعالى، وعلامات الشيء لا تباينه من جميع الوجوه، فنسبة ما سواه تعالى إليه كالظل إلى ذيه، وهذا ليس إلا لمكان السنخية ولولاها لما صحَّ كون الموجودات الآفاقية والأنفسية آيات له.

يقول نظامي گنجوى:

ای سایه مثال گاه بینش ... در پیش وجودت آفرینش

يعني:

يا من يرى ظلَّ مثالِه ... إنّه مخلوقُ وجودِك

ويقول المحقق السبزواري:

وإنّ كلاً آية الجليل ... وخصمنا قد قال بالتعطيل



---

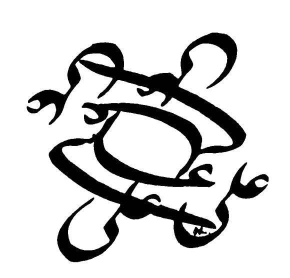
١ سيتضح المطلب أكثر في مبحث الوحدة تساوق الوجود.

٢ سورة فصلت: الآية ٥٣.

ويقول المحقق الإصفهاني:

وليس ما في الكون من آية والإتحاد مقتضى الحكاية
إذ لا تحاكي كثرةٌ بالذات عن واحد بالذات والصفات
وليس في الشركة من تشبيه والظلُّ لا يبلغ شأن ذيه

إنَّ الإشتباه الذي وقع للقائلين بالإشتراك اللفظي للوجود ناشيء من محذور السنخية بين العلة والمعلول، فهم لم يفرقوا بين تمام العلة وجزءها، ولم تصل قدراتهم الذهنية أو اطلاعاتهم العلمية إلى وجود الصادر الأول والوجود المنبسط، ولم يدركوا حقيقة مفهوم التضايف بين العلة والمعلول. إنّ كل هذه الأمور لها دخالة في القول بالإشتراك اللفظي أو المعنوي للوجود.



الفصل الثالث

في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها[١]

(بمعنى أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر)

فللعقل أن يجرد الماهية وهي ما يقال في جواب ما هو عن الوجود فيعتبرها وحدها فيعقلها ثم يصفها بالوجود وهو معنى العروض فليس الوجود عينا للماهية ولا جزءا لها[٢].

و الدليل عليه أن الوجود يصح سلبه عن الماهية ولو كان عينا أو جزءاً لها لم يصح ذلك لاستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه[٣].

و أيضاً حمل الوجود على الماهية يحتاج إلى دليل فليس عينا ولا جزءا لها لأن ذات الشيء وذاتياته بينة الثبوت له لا تحتاج فيه إلى دليل .

و أيضاً الماهية متساوية النسبة في نفسها إلى الوجود والعدم ولو كان الوجود عينا أو جزءا لها استحالت نسبتها إلى العدم الذي هو نقيضه.

---

١ أوضح السيد المصنف بعبارة تحت العنوان اول معاني العروض المقصودة هنا اذ سيأتي معرفة العروض المقصودة هنا في الفصلين الرابع والسادس. لأنّه تَنَرَّشُ عمدة ما يريد إثباته هو تغاير مفهومي الوجود والماهية ومرجع الماهية إلى الوجود وقد عرفتَ من بحوث الفصل الأول أنّ الوجودَ البحتَ الصِرفَ هو وجود الحقّ تبارك وتعالى، وكل ما هو غيره فهو زوج تركيبي له وجود وماهية، ووجوده عارضٌ للماهية، والحقّ تعالى لا ماهية له وليس وجوده تعالى عارضاً لشيء أو لماهية.

يقول شبستري: [گلشن راز/ سؤال از ماهيت من]

من و تو عارض ذات وجوديم ... مشبك هاى مشكات وجوديم

يعني:

أنا وأنت عارضان على ذات وجودنا، وهذه المشبكات (يعني الكثرات) هي مشكاة وجودنا (بمعنى ما يظهر من وجودنا)

٢ قال المحقق الإصفهاني:

لا ريب في زيادة الوجود ... معنىً، على الماهية الموجودِ

وإنّما الوحدة والعينية ... في الذهن، والخارجُ في الهوية

٣ قال المحقق الإصفهاني:

لسلبه عنها بسلب ذاتي ... ولافتقاره إلى الإثبات

والسلب لا ينفي سوى العينية ... لصحة السلب مع الجزئي

ومورد البحث هي الشخصية ... فيبطل الشايع بالكلية

فتحٌ في الفصل الثالث

في أنّ الوجود زائد على الماهية عارض لها

(بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر)

هذا المطلب وإنْ كان من الواضحات عند أهل المعرفة، ولكنّه يعدّ تكميلياً بالنسبة للطالب من أجل استجماع معلوماته بما يتعلق بالوجود.

والمقصود بزيادة الوجود وعروضها للماهية لا يعني الزيادة بمعنى إمكان السلب، بل يعني المغايرة في مقام التحليل الذهني الذي يقبل تحليل الأشياء، وإلا فلا يمكن تصور الماهية بدون الوجود مطلقاً.

إذ من المعلوم لدى المدقق في علم المنطق بل المسيطر على روح المطالب أنّ الصورة الذهنية غير المفهوم الذهني، فللذهن أنْ يجعل مفهوماً لكل شيء حتى ممتنع الوجود، ولكن لا يمكن أنْ يتصور كل شيء، لا لقصور في فاعلية الذهن بل في قابلية المتصوَّر.

والماهية من هذا القبيل إذ أنّها بمعزل عن الوجود لا يمكن أنْ تُتصور إلا بنحو المفهوم دون الصورة، وإنْ شئت عبّر عن هذه الزيادة بالزيادة المفهومية.

وعلى أي حال، إنَّ واقع المطلب هو التفريق بين مفهومي كل من الوجود والماهية، ولعل طرح مثل هذا المطلب لأجل دفع إحتمال توّهم أنّهما واحد بجميع الإعتبارات واللحاظات، وذلك لارتكاز وجودهما معاً في الأذهان بإعتبار ما لهما في الخارج.

وبناءً على ما ذهبنا إليه من أنّ الوجود هو الحق تعالى وتقدّس، فوجوده تعالى غير مرتبط بالماهية بأي لحاظ لعدم لياقة الفاني بالباقي، والعدم بالوجود المحض، والحادث بالقديم، والمتغير بالثابت، فيكون -على هذا- معنى زيادة الوجود على الماهية وعروضه لها، أي البينونة بين الخالق والمخلوق بمعنى الإختلاف الذاتي وهبة الوجود منه تعالى لجميع الموجودات.

بل يمكن أنْ يقال مضافاً إلى هذا: إنّ مفهوم الوجود لا ماهية له، وقد ذكر ذلك صدر المتألهين في الفصل الثالث من الأسفار، والفرق بين الوجود والماهية واضح وكبير.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الماهيات بالنسبة للوجود ما هي؟ اختلفت كلمات الأعلام في ذلك ولا يهمنا التعرض لها الآن[١]، والمهم أنْ نقول: إنّها أنحاء للوجود ومصاديق له، وما بالذهن يختلف عما في الخارج وهو واضح.

قال المحقق السبزواري:

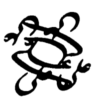
للشـيء غيـر الكـون فـي الأعيـان   كـون بنفسـه لـدى الأذهـان

وقد استدل السيد المصنف قدس سره **بعدة أدلة على إثبات الغيرية كما هو في المتن ويمكن إضافة دليل آخر إلى ما ذكر وهو:**

إنّ الوجود لو لم يكن زائداً على الماهية عارضاً لها لكان عينها[٢]، والوجود معنى واحد، فسيكون حمل الوجود على الماهية وحمل بعضها على بعض حملاً أولياً، وبالأخره عدم التغاير بين ماهية وأخرى. مثلاً: لو اتّحدت ماهية الإنسان مع الوجود، فيلزم إتحاد ماهيتي الإنسان والفرسِ – على إعتبار أنّ الوجود معنى واحد – وهو باطل. وهذا الدليل للرد على عينية الوجود للماهية.

وأمّا الردّ على أنّ الوجود جزء الماهية فهو: إنْ لم يكن الوجود زائداً على الماهية عارضاً لها لكان جزؤها، وبناءً على هذا سيكون لها جزء آخر موجود، لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم، وهذا الجزء لا نعرفه، ومن الطبيعي أنّ الوجود يلزم أنْ يكون جزءاً للجزء الآخر وهكذا فيتسلسل، فيلزم منه أنّ أجزاء الماهية غير متناهية وهو باطل.

وإذا بطل اللازم بكلا قسميه بطل الملزوم.



---

١ سيأتي تفصيل ذلك في الفصل البعدي من هذه المرحلة.

٢ لمنع الخلو من أحد الحالين.

الفصل الرابع
في أصالة الوجود وإعتبارية الماهية

إنا لا نرتاب في أن هناك أمورا واقعية ذات آثار واقعية ليست بوهم الواهم ثم ننتزع من كل من هذه الأمور المشهودة لنا في عين أنه واحد في الخارج مفهومين إثنين كل منهما غير الآخر مفهوما وإن اتحدا مصداقا وهما الوجود والماهية كالإنسان الذي في الخارج المنتزع عنه أنه إنسان وأنه موجود .

و قد اختلف الحكماء في الأصيل منهما فذهب المشّاؤون إلى أصالة الوجود ونُسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية[١] وأما القول بأصالتهما معا فلم يذهب إليه أحد منهم[٢] لاستلزام ذلك كون كل شيء شيئين إثنين وهو خلاف الضرورة .

و الحق ما ذهب إليه المشّاؤون من أصالة الوجود[٣].

و البرهان عليه أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم فلو لم يكن خروجها من حد الاستواء إلى مستوى الوجود بحيث تترتب عليها الآثار بواسطة الوجود كان ذلك منها إنقلابا وهو محال بالضرورة فالوجود هو المخرج لها عن حد الاستواء فهو الأصيل[٤].

---

١ تعبير (نُسب) مؤدب جداً من السيد المصنف ﵀، اذ لم يصرِّح بالقول بأصالة الماهية مطلقاً. ويريد ﵀ أنّه وإنْ قيل بأنّ هنالك قائل بأصالة الماهية ففي الواقع لا يتعدى كونه ألفاظاً، لأنّ القائل بأصالة الماهية يقول بأصالة الوجود في جميع ما يتبناه كما سيبين لك ذلك.

٢ توهَّمَ بعضهم بالقول بأصالتهما معاً كما قد يُترائى من عبائر بعض المتأخرين في تعليقته على نهاية الحكمة، ولكنّنا بعد مراجعتنا له حفظه الله صرح بأنّه يقول بأصالة الوجود. والظاهر أنّ من توهم أنّه يقول بأصالتهما معاً لأنّ بعض الأعلام يعطي إهتماماً وجودياً للماهية، فتُوهم أنه يقول بأصالتهما معاً.

٣ قال المحقق السبزواري:

إنّ الوجـــود عنـــدنا أصـــيل ... دليـــل مـــن خالفنـــا عليـــل

٤ قال المحقق السبزواري:

لأنّـــــه منبـــــع كـــــلّ شـــــرفِ ... والفـــرق بـــين نحـــوي الكـــون يفـــي
كـــذا لـــزوم الســـبق فـــي العليـــة ... مـــع عـــدم التشـــكيك فـــي الماهيـــة
كيـــف وبـــالكون عـــن إســـتواء ... قـــد خرجـــت قاطبـــة الأشـــياء

=

و ما قيل: إن الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الاستواء إلى مرحلة الأصالة فتترتب عليها الآثار مندفع بأنها إن تفاوتت حالها بعد الانتساب فما به التفاوت هو الوجود الأصيل وإن سمي نسبة إلى الجاعل وإن لم تتفاوت ومع ذلك حمل عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار كان من الانقلاب كما تقدم .

برهان آخر الماهيات مثار الكثرة والإختلاف بالذات فلو لم يكن الوجود أصيلا لم تتحقق وحدة حقيقية ولا إتحاد بين ماهيتين فلم يتحقق الحمل الذي هو الإتحاد في الوجود والضرورة تقضي بخلافه فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات والماهية موجودة به[1].

برهان آخر الماهية توجد بوجود خارجي فتترتب عليها آثارها وتوجد بعينها بوجود ذهني كما سيأتي فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار فلو لم يكن الوجود هو الأصيل وكانت الأصالة للماهية وهي محفوظة في الوجودين لم يكن فرق بينهما والتالي باطل فالمقدم مثله .

برهان آخر الماهية من حيث هي تستوي نسبتها إلى التقدم والتأخر والشدة والضعف والقوة والفعل لكن الأمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف فبعضها متقدم أو قوي كالعلة وبعضها بخلاف ذلك كالمعلول وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل فلو لم يكن الوجود هو الأصيل كان إختلاف هذه الصفات مستندة إليها وهي متساوية النسبة إلى الجميع هذا خُلف[2] وهناك حجج أخرى مذكورة في المطولات .

و للقائلين بأصالة الماهية وإعتبارية الوجود حجج مدخولة كقولهم لو كان الوجود أصيلا كان موجودا في الخارج فله وجود ولوجوده وجود فيتسلسل وهو محال .

= قال المحقق الإصفهاني:

يختص بالوجود طرد العدمِ ... إذ ما سواه عدمٌ أو عدمي
وليست العلة للمعلول ... مناط طرد العدم البديلِ
وهو مدار الوحدة المعتبرة ... في الحمل، بل كانت به المغايرة
ومركز التوحيد ذاتاً وصفة ... وفعلاً أيضاً عند أهل المعرف

١ قال المحقق السبزواري:

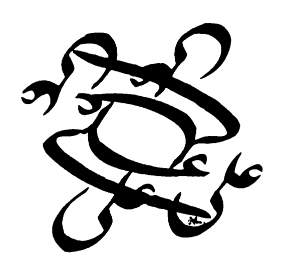
لو لم يؤصَّل وحدة ما حصلت ... إذ غيره مثار كثرة أتت

٢ قال المحقق السبزواري:

كون المراتب في الإشتداد ... أنواعاً استنار للمراد

و أجيب عنه بأن الوجود موجود لكن بنفس ذاته لا بوجود آخر فلا يذهب الأمر إلى غير النهاية .

و يظهر مما تقدم ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلى المحقق الدواني[١] وهو أصالة الوجود في الواجب تعالى وأصالة الماهية في الممكنات وعليه فإطلاق الموجود على الواجب بمعنى أنه نفس الوجود وعلى الماهيات بمعنى أنها منتسبة إلى الوجود كاللابن والتامر بمعنى المنتسب إلى اللبن والتمر هذا وأما على المذهب المختار فالوجود موجود بذاته والماهية موجودة بالعرض[٢].



١ وهو المعروف بذوق التأله، أي: شدة التوغّل في الألوهية، بمعنى التنزيه المفرط.

٢ قال المحقق السبزواري:

كـــأنّ مـــن ذوق التألّـــه اقتـــنص   مـن قـال مـا كـان لـه سـوى الحصـص

فتحٌ في الفصل الرابع
في أصالة الوجود واعتبار الماهية

من أهم المسائل الفلسفية التي وقعت مدار البحث والتدقيق هي مسألة أصالة الوجود، لأجل ما يترتب عليها من آثار في بناء الفكر الفلسفي وبالتالي الأسس والقواعد الفلسفية الإلهية التي تعدّ مقدمة لدخول العرفان والسلوك إلى الله عز وجل، وذكر كل ما يتعلق بالمسألة يحتاج إلى كلام طويل الذيل لكننا نحاول الإقتصار على ما ينفع في المقام لجلاء الأفهام وبالتالي إدراك ما هو الطريق إلى الملك العلاّم.

ويمكن أخذ فكرة عامة تؤدي إلى إدراك هذه النظرية عن طريق الأمور التالية:

أولاً: تاريخ المسألة ومقدمة للدخول في المطلب.

طرحت هذه المسألة للمرة الأُولى في عصر المير محمد باقر الداماد وصدر المتألهين رَحِمَهُمَااللهُ على شكل سؤال مفاده: هل الأصيل الماهية أو الوجود؟ والمير داماد مع أنّه كان مشّائياً لكنه تبنى القول بأصالة الماهية، ثم اقتفى أثره تلميذه صدر المتألهين، ويظهر هذا في كتابه (شرح الهداية) الذي ألفه في بداية حياته، وفيما بعد تراجع صدر المتألهين عن رأيه وتبنى القول بأصالة الوجود، وانسحب هذا الرأي إلى عصرنا الحالي ولعله هو السائد، ولم يعرف من يقول بأصالة الماهية إلا النادر، بل أنّ البعض ممن اطلعنا على دروسه يقول: إنّه لا يوجد أحد يقول بأصالة الماهية، لأنّ القائل بها لا يقول بشيء بعد أنْ بنى على عدمية الماهية. وكلامه لا يخلو من مناقشة[1].

ويمكن القول بأنّ الأفكار الخاصة لصدر المتألهين كان محورها أصالة الوجود، بل يمكن أنْ يقال أنّ كل تلك الأفكار أخذت من ذلك الأصل.



---

١ سنشير إلى رأينا بأنّ الماهية ليست عدماً بصورة مطلقة كما فهموا.

وعلى أي حال فإنّ جذور هذه المسألة (أصالة الوجود) تنبع من أساسين:

١- بحوث ودراسات المتكلمين الفلسفية، لأنّ لهم نوعين من البحث فبعض بحوثهم عن المسائل المذهبية، والبعض الآخر عن المسائل الفلسفية حيث كانوا يطرحون رأيهم المختلف للفلاسفة، فانفتحت أبواب جديدة لمعرفة بعض المسائل الفلسفية.

٢- قول العرفاء، منذ عصر محي الدين ابن عربي إلى يومنا هذا، فمثلاً مسألة وحدة الوجود وإنْ كانت مطروحة في عصر ابن عربي ولكنها لم تكن مذكورة بهذا الإسم بل كانت معروفة باسم الوحدة، وقد بُحثت مسائل الوجود بحثاً فلسفياً لأول مرة من قبل ابن عربي وتلامذته.

والذي جعل المتقدمين يصبّون أفكارهم نحو الماهية هو أنّهم كانوا يدركونها بقولهم ويستطيعون الإخبار عنها وهي التي توضح التغاير للأشياء، لذا نرى البعض وبشكل لا شعوري يتوهم أنّهم يقولون بأصالة الماهية، وهو توهّمٌ صريح، لأنّ الذي يتكلم عن الماهية ويجعلها محوراً لكلامه لمجرد أُنسه بها لا يعني أنّه يقول بأصالة الماهية اللازمة لإعتبارية الوجود. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإنّ عبائر الفلاسفة اليونان القدماء خالية من الكلام حول أصالة الوجود مما جعل البعض يقول بأنّ الرأي القديم السائد هو أصالة الماهية، وهذا لا أساس له كما هو واضح.

أمّا فلاسفة المسلمين وبالمقابل لهذا الرأي كالمعلم الأول (الفارابي) والشيخ الرئيس وبهمنيار والميرداماد يلوّحون في بعض الأحيان ويصرحون في الأخرى بأصالة الوجود، نعم ليس بالمصطلح المتداول الآن بل بما يدل على ذلك. قال بهمنيار: ﴿وبالجملة فالوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لايكون في الأعيان ما هذه حقيقته؟﴾[١] وهذه العبارة فيها تصريح بمفهوم أصالة الوجود ولكن ليس بلفظها بل بما هو معروف عندهم ومتداول وهو (الحقيقة العينية)، وترى أنّ صدر المتألهين في الأسفار قد عنون هذه المسألة بعنوان (في أنّ للوجود

---

١ التحصيل ص٢٨٠.

حقيقة عينية). قال بهمنيار في موضع آخر: ﴿الفاعل إذا أفاد وجوداً فإنّما يفيد حقيقته، وحقيقتُه موجوديتُه، فقد بانَ من جميع هذا أنّ وجود الشيء هو أنّه في الأعيان لا ما به يكون في الأعيان﴾[١] وأصرح من ذلك عبارة الميرداماد تَدَّسَّ سِرُّهُ: ﴿الوجود في الأعيان هو التحقّق المتأصل في متن الواقع خارج الأذهان﴾[٢].

وينبغي الإشارة إلى أنّ القائلين بأصالة الماهية على أنواع وضروب فهم: بين قائل بها مع إعطاء حظ من الأصالة للوجود، وبين مستدلّ عليها بنصوص شرعية قابلة للتأويل لكلا الرأيين (لأصالة الوجود وكذا لأصالة الماهية كلٌ على حِدة)، فكلٌ منهم يقول أنّ النصوص الشرعية تساعد في إثبات متبناه، وبين من يصرح في بعض الأبحاث بأصالة الماهية ولكنه يطرح بعض مطالبه في أبحاث أخرى بطريقة تَنسجم مع أصالة الوجود، لأنّ القول بأصالة الماهية يعجز عن تفسير بعض المطالب. وأوضح مصاديقه السهروردي فالمتابع لأبحاثه يرى ذلك جليّاً، وبين من يقول بأصالة الماهية في أول الأمر ثم يعدل عنه كصدر المتألهين، قال في الأسفار: ﴿وإنّي كنت شديد الذبّ عنهم في إعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيّناً أنّ الأمر بعكس ذلك﴾[٣].

وهناك تساؤل مهم نطرحه لا من باب الإستفهام بل من باب التنبيه وهو: إنّ القائل بأصالة الوجود هل يُلغي أدنى وجود للماهية كما قد يتوهم ذلك من المترائى من عبائرهم وعنونتهم للمسألة بعنوان (أصالة الوجود وإعتبارية الماهية) أو ماذا؟ وإنّما أثرنا هذا التساؤل لجعل الطالب يدرك أنّ مسألة الأصالة ليست ألفاظاً ودرساً يؤخذ وانتهى، بل إنّ هناك آثاراً على كافة المستويات تترتب عليه، حتى أنّ بعض الأعلام على إختلاف آرائهم عدلوا عن ما اختلفوا فيه بعد أنْ رأوا أنّ ما دخلوا فيه ليس إلا مساجلات كلامية وأدلة عقلية صرفة خالية من أي روح، فقد نقل أحد أساتذتنا دامت إفاضاته عن إثنين من كبار العلماء أحدها يقول بأصالة

---

١ التحصيل ص٢٨٤.

٢ القبسات ص٣٨ ط. انتشارات دانشگاه تهران.

٣ الأسفار ج١ ص٤٩ نشر دار إحياء التراث.

الماهية وهو أستاذه، والآخر يقول بأصالة الوجود وهو أُستاذ أُستاذه، أنّهما في جلسة قالا: إنّنا صبرنا هذه المدة من الزمن فوجدنا أنّ الماء باقٍ على مائيته والتراب باقٍ على ترابيته لم يتغير منهما شيء.

وهو إشارة إلى أنّ البحث ليس في الوجود وحده أو الماهية وحدها بل للأعيان الخارجية المحققة.

ثانياً: مفردات المسألة.

وهي ثلاثة: الأصالة[1] والوجود والماهية، ونحن نضيف لها مفردة رابعة وهي: الحقيقة، وسيتضح سبب الإضافة.

الأول: الوجود

تقدم الكلام عنه وقد عرفت أنّه بديهي ولا يحتاج إلى تعريف ويمكن معرفته عن طريق الصفات التالية:

١- إنّ الوجود هو كون الشيء حاصلاً في نفسه مع إنّه لا يكون معلوماً لأحد، فوجوده إذن بذاته مستقل عن كونه معلوماً.

٢- إنّ الوجود كون الشيء حاصلاً، وحصوله: إمّا فعلي، فيكون موضوعَ إدراك حسّي أو وجداني. وإمّا تصوري؛ فيكون موضوعَ إستدلال عقلي.

٣- إنّ الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة التي نعيش فيها، وهذا المعنى يقابل الحقيقة المجردة والحقيقة النظرية.

٤- قد يراد بالوجود مصدر وُجد أو كان التامة، فيكون معناه هو الوجود الحقيقي أو الواقعي، وقد يراد به معنى أعم من ذلك فيطلق على وجود الشيء في ذاته، أو على وجود الشيء بالشيء، أو وجود الشيء للشيء.

---

١ سيتم التعرض للإعتبار وهو مصطلح مهم في المسألة داخل الكلام حول الأصالة.

وهذا الأخير يكون على معنيين: أولهما، وجود الشيء لغيره بأنْ يكون محمولاً عليه ومستقلاً بالمفهومية عنه، كوجود الأعراض. وثانيهما، وجوده لغيره بأنْ يكون رابطاً بين الموضوع والمحمول وغير مستقل بالمفهومية عنه، ويسمى وجوداً رابطياً.

٥- الوجود يقسم إلى وجود خارجي ووجود ذهني؛ الخارجي: هو عبارة عن كون الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي الخارجي العيني[١]، والذهني، هو كون الشيء في الأذهان وهو الوجود العقلي والمنطقي.

٦- الوجود عند الفلاسفة المدْرَسيين هو ما يقابل الماهية، إذ الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، والوجود هو التحقق الفعلي للشيء. ومنه يعرف أنّ كون الشيء حاصلاً في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة

هذه هي أوصاف الوجود التي يمكن أنْ يُعرف من خلالها. وبعد هذا كله يمكن أنْ يقال: إنّ للوجود معانٍ متعددة نستعرضها لكي نرى أي معنى هو الذي يدخل في مبحث الأصالة،

ومعاني الوجود هي:

أ- الوجود بالمعنى الحرفي الرابط بين القضايا ويسمى بالفارسية (است) ويقابله الوجود المحمولي الصالح لجعله محمولاً في الهلّية البسيطة[٢].

ب- الوجود بالمعنى المصدري المتضمن للنسبة إلى الفاعل وهو لا يُحمل على الأعيان إلا حمل إشتقاق، ويرادفه بالفارسية (بودن).

ج- الوجود بمعنى اسم المصدر الفاقد في نفسه مفهومَه للنسبة إلى الفاعل والذي يرادفه بالفارسية (هستى) وهذا يُحمل على الأعيان حمل المعقولات الفلسفية الثانية على مصاديقها الخارجية.

د- الوجود بمعنى نفس الحقيقة العينية.

---

١ هذا وأنّ الوجود الخارجي ليس منحصراً في الوجود المادّي، فإنّ الموجودات المجردة كالعقول الطولية كلّها موجودات خارجية وليست مادّية.

٢ سيأتي بيانه.

والمقصود من الوجود في مبحث الأصالة هو هذا المعنى الأخير. قال بهمنيار: ﴿فالموجودات معانٍ مجهولة الأسامي، شرح أسمائها أنّه موجود كذا، والموجود الذي لا سبب له، ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام﴾[1].

يقول جامي[2]:

هستى بقيـاس عقـل اصـحاب قيـود — جـز عـارض اعيـان حقـايق ننمـود
لـيكن بمكاشـفات اربـاب شـهود — اعيـان همـه عارضـند ومعـروض نمـود

يعني:

الوجود بالقياس إلى العقل لا تظهر فيه أعيان الحقائق إلا عارضة
ولكن بمكاشفات أرباب الشهود، فإنّ الأعيان كلها عارضة، وتظهر معروضة.

هذا وقد يقسم الوجود بلحاظ دقيق إلى قسمين لا بدّ من ذكرهما لمعرفة أنّ ما نبحث عنه هنا – في الأصالة – كيف يرتبط بأحد القسمين. والقسمان هما:

١- الوجود العام المنبسط، والمراد به هو الظل الذي يكون مقيداً بالعموم، ورحمة الحق الواسعة. الذي يعتبر الوجود الذهني والوجود الخارجي ظِلاً له (أي الوجود المنبسط) وهو الوجود الذي يقابل جميع الموجودات.

يقول شاه نعمت الله ولي:

وجـودى در همـه عـالم عيـان اسـت — ولـى از ديـدهٔ مـردم نهـان اسـت
بـه هـر آئينـه حسـنى مـى نمايـد — ز هـر برجـى بـه شـكلى نـو برايـد

يعني:

إنّ الوجـود يكـون عيانـاً فـي جميـع العـالم
ولكنـه خـافٍ عـن أعـين النـاس

---

١ التحصيل ص ٢٨٣.

٢ لوابح جامى ص٢٤.

ويظهـــــر حســــــنه فــــــي كـــــل مــــرآة

فهــــو فـــي كـــل بــــرج يـــأتي بشـــكل جديـــد

٢- الوجود المطلق والمراد به هو الحق تعالى وتقدس والذي هو وجود مطلق وتظهر الوجودات الخاصة والمضافة منه من جهة انتساب الوجود العام القيّومي.

وبعد معرفة هذا كله، فإنّ الوجود المبحوث عنه هنا هو الوجود بمعنى نفس الحقيقة العينية والحصول الفعلي العام المنبسط، البتّه ليس نفس الانبساط بل أنحاؤه وأشكاله وآثاره.

الثاني: الحقيقة

الحقيقة لها معانٍ متعددة تختلف بحسب الإستعمال، وإنّما جئنا بها هنا وأدخلناها ضمن ألفاظ هذه المسألة لأنّ البعض غالباً ما يقابلون بين مفهوم الوجود ومفهوم الحقيقة، والبعض يعبر بمصطلح حقيقة الوجود. وعلى أي حال يمكن أنْ تقال الحقيقة على عدة معاني:

١- الحقيقة في مقابل الفَرْض. والمراد منها هنا هو المعنى المرادف لنفس الأمر[1].

٢- الحقيقة في مقابل الإعتبار. والمراد منها الذات، أمّا الإعتبار فهو الحيثيات اللاحقة.

٣- الحقيقة في مقابل المفهوم. كما يقال: إنّ البصر داخل في مفهوم العمى لا في حقيقته، لما بينهما من التخالف في الحقيقة.

٤- الحقيقة في مقابل المجاز، وهو معروف.

٥- الحقيقة بمعنى ماهية الموجود في عين الإستعمال؟ بحيث يقولون: الحقيقة هي كل شيء بمرتبة التأصّل والتقرّر.

فحقيقة الوجود هي المرتبة الكاملة للوجود، وحقيقة الإنسان هي النفس الناطقة الجامعة لكمالات النفوس النباتية والحيوانية ولها مراتب كمال فوق الجميع.

والمعنى المبحوث عنه هنا – عند من استعمله في مبحث الأصالة – هو المعنى الأخير. وهو الموجود الخارجي الذي هو الوجود العيني للأشياء، والمُظهِر لماهية الشيء.

---

١ سيأتي البحث عنه مفصلاً.

والحقيقة هنا ليست المرادفة للماهية التي تقابل الوجود، مفهوماً بل ما به الشيء يكون موجوداً.

قال الشيخ الرئيس: ﴿إنّ من البيّن أنّ لكلّ شيء حقيقة خاصة هي مهيته، ومعلوم أنّ حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات﴾[١].

وقال بهمنيار: ﴿الإنسانية، فإنّها في نفسها حقيقة ما، والوجود خارج عن تلك الحقيقة﴾[٢].

والظاهر أنّ الحقيقة هنا تستعمل في الوجود العيني، ولعله هو ما يتداول على ألسنة بعض الحكماء من أنّ حقيقة الوجود أصيلة دون مفهومه.

هذا وقد تقال الحقيقة على الكُنْه، وقد تقال على الوجود الساري في جميع الموجودات، وسنبحث ذلك عند الكلام عن الحقائق المقدسة المحمدية والعلوية والفاطمية صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

الثالث: الماهية

هي مصدر جعلي بمعنى اسم المصدر. وهي ما يناله العقل من الموجودات الممكنة عند تصورها تصوراً تاماً. وهي القالب الذهني الكلي للموجودات العينية والحد العقلي الذي ينعكس في الذهن من الموجودات المحدودة، فهي ظهورات الوجود للأذهان وظِلاله في صفحة النفس.

والمعروف عند الأعلام أنّ الماهية حدّ الوجود والأولى أنْ يقال: هي أنحاء الوجود.

بيان ذلك: إنّ الوجود لما كان له من السعة والإطلاق وأنّه هو الذي يُخرج الماهية من حدّ الإستواء إلى نور التحقّق، وهذا يعني أنّ وظيفة الوجود مع الماهية تحصيص مقاديره لذا يظهر بأنّ الماهية حدّ للوجود، والحال أنّ ما يوجد في الخارج وما له التأثير والتحديد هو الوجود، نعم كان مطلقاً وقيّد، وتقييده إنّما بالماهيات قال تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ

---

١ الفصل الخامس من المقولة الأولى من إلهيات الشفاء.

٢ التحصيل ص ١١٠.

أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾[١]. وهذا يعني أنّ الموجودات الخارجية أنحاءً للوجود، غاية الأمر أنّ المعنى المتداول للماهية من أنّها الإعتبار والعدم غيرُ صحيح، فالأولى التعبير عن الماهية بما هو متحقق بالخارج بإتحاد الوجود معه، أو بعبارة أدق: الوجود بنحو معين.

ومنه يتضح الفرق بين معنى الماهية المتداول من أنها حد الوجود، وبين أنّها أنحاءً للوجود؛ بأنّ التكثر الحاصل في الخارج – مع التسليم بأنّ الوجود حقيقة واحدة – يكون بالماهيات أم بالوجود؟ فبناءً على الأول (وهو كون الماهيات حدّاً للوجود) يكون التكثّر بالماهيات، وهذا ما ذهب إليه القوم في تفسير التكثرات الناتجة منها الإختلافات؛ وعلى الثاني (وهو كون الماهيات أنحاءً للوجود) يكون التكثر في نفس الوجود، غايتُه في درجاته وأنحاءه وشؤوناته.

والماهية تسمى بالمائية أيضاً، وقد صرح بهذا أغلب الأعلام وقد ورد مصطلحا الماهية والمائية في الروايات قال أمير المؤمنين عليه السلام: (..... لأَنَّهُ خَلَقَ الْمَاهِيَّة)[٢].

وعن الإمام الباقر عليه السلام: (لأَنَّ تَفْسِيرَ الإلَهِ هُوَ الَّذِي أَلِهَ الْخَلْقُ عَنْ دَرْكِ مَائِيَّتِهِ ..... فَمَتَى تَفَكَّرَ الْعَبْدُ فِي مائية الْبَارِئِ وَكَيْفِيَّتِهِ أَلِهَ فِيهِ وَتَحَيَّرَ)[٣].

الرابع: الأصالة

تُطلق الأصالة على الذي له الواقعية ومنشأية الآثار في الخارج، لذا لا تكون الأصالة في الذهن وهي تقابل الإعتبار بأحد معانيه، فلا بدّ من الإشارة إلى معاني الإعتبار لمعرفة المعنى الذي يقابل الأصالة. لأنّ الذي يقول بأصالة أحدهما يقول بإعتبارية الآخر والأمور الإعتبارية لها إصطلاحات متعددة وهي:

١ – المعقولات الثانية المنطقية التي يكون عروضها واتصافها كلاهما في الذهن، كالكلية والجنسية والنوعية وغيرها.

---

١ سورة الرعد: الآية ١٧.

٢ روضة الواعظين للفتال النيشابوري ج١ ص٣٧ منشورات الرضي – قم المقدسة.

٣ بحار الأنوار، ج٣، ص٢٢٤-٢٢٥.

٢- المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، كالوجوب والإمكان وغيرهما. وتقابها المعقولات الأُولى، وهي المفاهيم الماهوية التي قد تسمى بالحقيقة كالإنسان والشجر والحجر. ثم إنّهم ربّما يصفون المقولات النسبية بأنّها إعتبارية، فإنْ أريد أنّها من المعقولات الثانية الفلسفية كان من هذا الإصطلاح، لكن على هذا لا يصح عدّها من الأجناس العالية، وإنْ أُريد أنّها مع كونها من المقولات الماهوية توصف بالإعتبارية كان إصطلاحاً جديداً فتفطّن[١].

٣- المفاهيم الأخلاقية أو القِيَمِية التي لا تحكي عن حقائق عينية ولا ذهنية، بل تعتبر أوصافاً للأعمال كالحسن والقبح - في الأعمال - والوجوب والإباحة وغيرها مما يرتبط بعلم الأخلاق والفقه وسائر العلوم العملية. وربما ترجع إلى توسعة في المفاهيم الحقيقية كحسن الأشياء المحسوسة وقبحها - بناءً على كونهما أمرين حقيقيين - أو في المعقولات الثانية الفلسفية كالضرورة الملحوظة بين العلة والمعلول.

٤- المعاني المفروضة المعتبرة في ظرف الإجتماع التي تبتني عليها الحياة الإجتماعية كالرئاسة والمالكية والزوجية مما تشكل موضوعات لمسائل الفقه وسائر العلوم العملية. ومآلها إلى إستعارة المفاهيم الحقيقية لتأمين أغراض المجتمع.

٥- ما اصطلح عليه في هذا المبحث، وهو أنْ يكون تحقق الشيء بالعرض في قبال ما يكون تحققه بالذات. فالقائل بأصالة الوجود يقول: إنّ المتحقق بالذات في الخارج هو الوجود وأنّ الآثار الخارجية إنّما هي للوجود أصالة وتنسب إلى الماهية الموجودة بالعرض، والقائل بأصالة الماهية يقول: إنّ المتحقق بالذات هو الماهية، وتلك الآثار تترتب على الماهية الموجودة حقيقة وتنسب إلى وجودها بالعرض.

---

١ والعجب ممن جمع بين كونها من المقولات والمعقولات الثانية كالسبزواري رحمه الله في شرح المنظومة حيث مثّل للمعقول الثاني بمعناه الفلسفي بالأبوة التي هي من مقولة الإضافة.

ثالثاً: منهجة الخلاف والحل.

إنّ كلا الطرفين – أي القائل بأصالة الوجود والقائل بأصالة الماهية – يقرّ بوجود واقعيةٍ لكل شيء ونعني بالواقعية أي ما له الآثار، غاية الأمر أنّ القائل بأصالة الوجود يقول بأنّ الواقعية ثابتة للوجود، والقائل بأصالة الماهية يقول بأنّ الواقعية للماهية.

والمثال الذي نطرحه ليتضح المطلب هو النار، فحرارة النار التي هي أثرها هل هي للنار بما هي نار أو لوجود النار، فأيها أولى بالقبول؟

وقبل تحديد الموقف لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الأشاعرة أوقعوا أنفسهم في ورطة القول بإتحاد الوجود والماهية مفهوماً فهم لا يسلّمون بأنّ هناك وجوداً وماهية وإنّما يوجد شيء واحد، إذ وجود الشيء وماهيته واحد، والظاهر أنّهم قاسوا ذلك على الخارج، فلم يفرقوا بين عالم الذهن والخارج ولا الحمل الذاتي الأولي والشايع الصناعي.

وعلى أي حال، الوجود والماهية إثنان مفهوماً وهذا ثابت من الخارج إذ أنّ لكلّ شيء عنوانين: وجوده وعنوانه (أي إسمه)، فمثلاً الإنسان له عنوانه بما هو إنسان، وكذلك وجوده، فهناك شيئان: شيء نحمل عليه كل شيء (وهو الوجود)، وشيء مختص بنفسه (وهو الماهية).

والآن نأتي لتحديد الموقف، إنّ الذي له الآثار كحرارة النار، هل هو إسم النار أو وجود النار؟ ولا يشك أحد بأنّ التأثير للوجود دون العنوان، وقد عرفت من معنى الماهية ما هو المقصود منها هنا من أنّها ما يناله العقل من الموجودات أو القالب الذهني للموجودات، إنّ ماهية الشيء جنسه وفصله لا واقعيته.

هذا وأنّ القائل بأصالة الماهية لا يقول بأنّ الماهية أصيلة بما هي هي، بل بما هي ماهية موجودة. والذي جعله يقول بذلك هو أنّه يرى الآثار المتعددة والماهيات المتعددة، فَنَسبَ الآثار إلى الماهيات فصارت الماهيات -عنده- منشأً للآثار فقال بأصالتها، والحال إنّ الوجود وإنْ كان واحداً ولكن كل الآثار المختلفة تصدر منه، لأنّ بإتحاده مع الماهيات في الخارج

أي بجعله أنحاء ومراتب، صار لكلٍّ نحوٍ ومرتبةٍ أثرٌ خاص فتعددت الآثار وهذه الأسماء المتعددة للماهيات ليست إلا أسماء لمراتب الوجود وأنحاءه.

إنّه ومن هذا كلّه نقول في تحديد الموقف: لا مناص من القول بأصالة الوجود ولكن لامع إعتبارية الماهية بمعنى عدمها، بل بأنّ الماهية موجودة كنحو من أنحاء الوجود، نعم الماهية في قبال تأثير الوجود تكون كما ذكروا[١] ولكن لا بما هي هي، وقد عرفت مما تقدم معاني الإعتبار وأيُّها يلائم ما نريد.

بقي شيء: وهو أنَّ هذا القول بأصالة الوجود وعدم قبول رأي آخر يتضح من خلال معرفة حمل الوجود على الماهيات، إذ المعروف أنّ الوجود محمول على الماهية عارض لها زائد عليها ولكن بأي نحو من الحمل وكيف تفسر الزيادة مع القول بالأصالة؟ ولتوضيح الحال نقول:

إنّ حمل شيء على شيء لا يخلو إمّا أنْ يُحمل على موضوع من ذاته وخصوصياته، ويعرف بالحيثية الإطلاقية كقولنا: الوجودُ موجودٌ؛ وإمّا أنْ يحمل على موضوع لا بما هو ذات موضوع بل يستفاد من علته (سببه) لكونه مسبباً لذلك السبب، فيُحمل عليه ويسمى بالحيثية التعليلية، كقولنا: وجودُ الشجرِ موجودٌ؛ وإمّا أنْ يحمل على موضوع ولكن المحمول لا يستفاد من ذات الموضوع ولا من سببه بل من قرينه، ويسمى بالحيثية التقييدية، كقولنا: الشجرُ موجودٌ. فالمحمول هنا وصفٌ لوجود الشجر الذي هو قرين الماهية الشجرية.

ومقامنا من نوع الحيثية التقييدية فالوجود يحمل على الماهيات من هذا القبيل، أمّا حمل الوجود على واجب الوجود تعالى وتقدس فمن نوع الحيثية الإطلاقية الذي يكون وجوده بالضرورة الأزلية وليس الذاتية فقط.

والفرق بين أنواع الحمل واضح مع اتحاد المحمول وهو الوجود.

---

١ من أنها عدم.

رابعاً: فيما يفهم من النصوص للقول بأصالة الوجود.

ذكر الأستاذ العلامة الشيخ جوادي آملي دامت بركاته في رحيقه المختوم؛ على موضوع واحد-وهو الجبال- كيفيةَ تسلسل نصوص متعددة على هذا الموضوع الواحد لبيان أصالة الوجود.

قال بالفارسية ما ترجمته: يستفاد من القرآن الكريم بأنّ الماهيات لا تكون إلا آية للوجود المطلق، ولا حقيقة لها وراء هذا الوجود ونشير إلى بعض الآيات وهي على مراتب. قال تعالى:

الأولى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا ﴾[١].

الثانية: ﴿ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ ﴾[٢].

الثالثة: ﴿ وَكَانَتِ ٱلْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا ﴾[٣].

الرابعة: ﴿ وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴾[٤].

وفي هذه المرحلة تنتفي الحقيقة من الجبال من الأساس، وبعبارة أخرى: إنّ الجبال لا واقعية لها، وعدُّها من الحقائق والواقعيات توهم باطل مثل توهم السراب ماءً. وحينئذٍ يُسأل عن الموجودات في العالم ماذا شأنها؟ وحقيقة الأمر تبيّنه الآية حيث يقول جل جلالُه: ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾[٥]، ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾[٦].

والمقصود من (هالك) في الآية الكريمة ليس الهلاك في المستقبل لأنّ استعمال المشتق في المتلبس بالمبدأ في المستقبل مجاز بالإتفاق، بل المقصود منه الهلاك لكل شيء من الآن ومن

---

١ سورة طه: الآية ١٠٥.

٢ سورة القارعة: الآية ٥.

٣ سورة المزمل: الآية ١٤.

٤ سورة النبأ: الآية ٢٠.

٥ سورة القصص: الآية ٨٨.

٦ سورة الرحمن: الآية ٢٧.

نفس الوقت. يعني أنّ كل شيء نعتبره موجوداً وحقيقةً من الحقائق هالك ولا بقاء له، فبالنتيجة لا شيء ولا واقعية إلا وجه الله تبارك وتعالى، بمعنى أنّه لا حقيقة ولا موجود في العالم إلا وجه الله تبارك وتعالى، والباقي توهمات وسرابات نشأت من عدم رؤية ظهوره ووجهه تعالى، لذا صرنا نُسْنِدُ الحقيقة للماهيات، وفي يوم القيامة تظهر هذه الحقيقة للذين كانوا محرومين من رؤية وجهه تعالى وكانوا يتوهمون أنّ للماهيات المختلفة سهم من الواقعية والحقيقة.

وإلا؛ في جنب الوجه المطلق الذي لا حد له ولا منتهى، لا يبقى مجال للآخر حتى يُظهر نفسه ويحصل على سهم من الوجود والواقعية[1].

يقول سعدي:

ره عقـــل جـــز پـــيچ در پـــيچ نيســـت
بـــر عارفـــان جـــز خـــدا هـــيچ نيســـت
تـــوان گفـــت ايـــن نكتـــه بـــا حـــق شـــناس
ولـــى خـــرده گيرنـــد اهـــل قيـــاس
كـــه پـــس اســـمان و زمـــين چيســـتند؟
بنـــى آدم و ديـــو[2] و دد كيســـتند؟
همـــه هرچـــه هســـتند از آن كمترنـــد
كـــه بـــا هســـتيش نـــام هســـتى برنـــد
عظـــيم اســـت پـــيش تـــو دريـــا بـــه مـــوج!
بلنـــد اســـت خورشـــيد تابـــان بـــه اوج!
ولـــى اهـــل صـــورت كجـــا پـــى برنـــد
كـــه اربـــاب معنـــى بـــه مُلكـــى درنـــد

---

١ رحيق مختوم ج١ ص٣٣٧ – ٣٣٨ نشر إسراء.

٢ في نسخة (دام) بمعنى: الحيوان الأهلي الداجن، وهي النسخة الأصح على الظاهر.

کـــه گـــر آفتـــاب اســـت یـــك ذره نیســـت

وگـــر هفـــت دریاســـت یـــك قطـــره نیســـت

چـــو ســـلطان عـــزَّت عَلَـــم بـــر کشـــد

جهـــان ســـر بـــه جیـــب عـــدم درکشـــد[1]

يعني:

ليس سبيل العقل إلا متاهات، وليس عند العارفين من موجود إلا الله.

وهذه النكتة يمكن قولها لمن يعرف الحق، أمّا أهل القياس فسيعترضون عليها.

ويقولون: ما هذه السماوات والأرض؟ وما البشر والجن والوحوش؟.

لكن هؤلاء مهما كانوا فهم أصغر - مع وجوده تعالى- من أنْ يطلق عليهم اسم الوجود.

وعظيمٌ عندك البحر بأمواجه!، ومتعاليةٌ لديك الشمس الساطعة في أوج السماء.

ولكن أنّى لأهل الصورة أنْ يدركوا أنّ أصحاب المعنى مزقوا المُلك وكشفوه.

فليست- وإنْ كانت شمساً- ذرةٌ واحدة، وليست - وإنْ كانت أبحراً سبعاً- قطرةٌ واحدة.

وحين يلوح عَلَمُ سلطانِ العزة عالياً، فإنّ العالم سيتوارى في جيب العدم.

وقد نقل الأستاذ العلامة الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته رواية عن كشف الحقائق للنسفي ص٣١ ما ترجمته: (سألوا من سيد الأولياء أمير المؤمنين علي عليه السلام: ما هو الوجود؟ قال: ما هو غير الوجود؟).

وكذا نقل الرواية المعروفة عن جامع الأسرار للسيد حيدر الآملي ص٢١١ التي سأل فيها الرهبان أمير المؤمنين عليه السلام هل جاء في كتاب نبيكم وجه الله؟.

فقال: نعم، فسألوا: وما تفسير ذلك؟.

---

١ بوستان سعدى - مثنوى گفتار در معنى فناى موجودات در معرض وجود بارى.

فقال ﷺ لهم: ما نقول جوابكم بالقول بل بالفعل فأمر بإحضار شيء من الفحم وإشعاله فلما اشتعل صار كله ناراً. سأل ﷺ الرهبان وقال: يا رهبان ما وجه النار؟ فقال الرهبان: هذا كله وجه النار.

فقال ﷺ: فهذا الوجود كله وجه الله. وقرأ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[1] [2].

والنتيجة النهائية التي نريد الخروج بها هي:

إنّنا لا ننكر وجود الماهيات بالجملة كما يظهر من بعض عبائرهم، وخصوصاً بعدما أثبتنا أنّها أنحاء للوجود، وبالأخره كل الموجودات الماهوية إنّما هي وجودات وهي وجه الوجود (وجه الله تعالى)، غاية الأمر أنّها إذا قيست بالموجود المطلق والحق المتعالي لم تعدّ شيئاً وإنّما هي أوهام وخيال.

يقول جامي:

كـل مـا فـي الكـون وهـم أو خيـال   أو عكـوس فـي مرايـا أو ظـلال
لاح فـي ظـل السـوى شـمس الهـدى   لا تكـن حيـران فـي تيـه الظـلال
كيسـت آدم عكـس نـور لـم يـزل   چيسـت عـالم مـوج بحـر لا يـزال[3]

يعني: من هو آدم؟ إنّه نور لم يزل، وما العالم؟ إنّه موج بحر لا يزال.

ويقول الشيخ البهائي رحمه الله:

يعنى همه جا عكس رخ يار توان ديد[4]

والمقصود:

يعني في كل مكان يمكن رؤية صورة وجه الحبيب.

---

١ سورة البقرة: الآية ١١٥.

٢ إتحاد العاقل والمعقول ص١٣٦-١٣٧ نشر حكمت.

٣ فاتحة الشباب/ غزل٤ ٥٦.

٤ ديوان الشيخ البهائي ص٧٧.

يقول المحقق الإصفهاني رحمه الله:

يختص بالوجود طردُ العدمِ ... إذ ما سواه عدمٌ أو عدميّ

وهو مدار الوحدة المعتبرة ... في الحمل بل كانت به المغايرة

ومركز التوحيد ذاتاً وصفة ... وفعلاً أيضاً عند أهل المعرفة



ا

الفصل الخامس

في أن الوجود حقيقة واحدة مشككة[١]

اختلف القائلون بأصالة الوجود[٢] فذهب بعضهم إلى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة وهو المنسوب إلى الفهلويين من حكماء الفرس فالوجود عندهم لكونه ظاهرا بذاته مظهرا لغيره من الماهيات كالنور الحسي الذي هو ظاهر بذاته مظهر لغيره من الأجسام الكثيفة للأبصار[٣].

فكما أن النور الحسي نوع واحد حقيقته أنه ظاهر بذاته مظهر لغيره وهذا المعنى متحقق في جميع مراتب الأشعة والأظلة على كثرتها وإختلافها[٤] فالنور الشديد شديد في نوريته التي يشارك فيها النور الضعيف والنور الضعيف ضعيف في نوريته التي يشارك فيها النور الشديد فليست شدة الشديد منه جزءا مقوما للنورية حتى يخرج الضعيف منه ولا عرضا خارجا عن الحقيقة وليس ضعف الضعيف قادحا في نوريته ولا أنه[٥] مركب من النور والظلمة لكونها أمرا عدميا بل شدة الشديد في أصل النورية وكذا ضعف الضعيف فللنور عرض عريض بإعتبار مراتبه المختلفة بالشدة والضعف ولكل مرتبة عرض عريض بإعتبار القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة[٦].

---

١ بمعنى: الوجود واحد في عين إنّه كثير، والكثرة غير عددية.

قال المحقق الإصفهاني:

حقيقـــة الوجـــود حقـــاً واحـــدة   ووحـــدة المعنـــى عليهـــا شـــاهدة
وليســـت الوحـــدة ماهويـــة   جنســـيةٌ نوعيـــةٌ صـــنفية
وليســـت الوحـــدة أيضـــاً بالعـــدد   بـــل هـــي ظـــل وحـــدة الحـق الأحـــد
وهـــي علـــى وحـــدتها بســـيطة   لهـــا مراتـــب بهـــا محيطـــة

٢ الإختلاف داخل دائرة من قال بأصالة الوجود في أنّ هنالك حقيقة واحدة وحقائق متعددة، والغريب أنّ من قال بالحقائق المتعددة كيف يقول بأصالة الوجود مع أنّ متبناه يتناغم مع القول بأصالة الماهية.

٣ قال المحقق السبزواري:

الفهلويـــون الوجـــود عنـــدهم   حقيقـــة ذات تشـــكّك تعـــم

٤ قال المحق السبزواري:

مراتـــب غنـــىً وفقـــراً تختلـــف   كـــالنور حيثمـــا تقـــوى وضـــعف

٥ أي: النور الضعيف.

٦ التي تقع عليها الحقيقة.

كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متمايزة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغير ذلك فيرجع ما به الإمتياز[١] فيها[٢] إلى ما به الإشتراك وما به الإختلاف إلى ما به الإتحاد فليست خصوصية شيء من المراتب جزءا مقوما للوجود لبساطته كما سيجيء ولا أمرا خارجا عنه لأن أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه بل الخصوصية في كل مرتبة مقومة لنفس المرتبة بمعنى ما ليس بخارج منها .

و لها كثرة طولية بإعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب وهي التي لا فعلية لها إلا عدم الفعلية وهي المادة الأولى الواقعة في أفق العدم ثم تتصاعد المراتب إلى أن تنتهي إلى المرتبة الواجبة لذاتها وهي التي لا حد لها إلا عدم الحد ولها كثرة عرضية بإعتبار تخصصها بالماهيات المختلفة التي هي مثار الكثرة .

و ذهب قوم من المشاءين إلى كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها[٣] أما كونه حقائق متباينة[٤] فلإختلاف آثارها[٥] وأما كونها متباينة بتمام الذوات فلبساطتها وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها[٦] عرضيا خارجا عنها لازماً لها[٧] .

و الحق أنه حقيقة واحدة مشككة أما كونها حقيقة واحدة فلانه لو لم تكن كذلك لكانت حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات ولازمه كون مفهوم الوجود وهو مفهوم واحد كما تقدم منتزعا من مصاديق متباينة بما هي متباينة وهو محال.

بيان الاستحالة أن المفهوم والمصداق واحد ذاتا وإنما الفارق كون الوجود ذهنيا أو خارجيا فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير كان الواحد بما هو واحد كثيرا بما هو كثير وهو محال .

---

١ كالشدة والضعف.

٢ أي في الحقيقة الواحدة.

٣ قال المحقق السبزواري:

وعنـــد مشـــائية حقـــائق تباينـــت وهـــو عنـــدي زاهـــق

٤ الأولى التعبير بـ(إنّه حقائق متعددة) أو التعبير بـ(حقائق فقط) لأنّ التفصيل قاطع للشركة، فهو في الشق الأول يريد إثبات تعدد الحقائق فقط؛ أمّا كون الحقائق متباينة فقد ذكرها في المتن في العبارة البعدية.

٥ أي آثار الحقائق.

٦ أي على الحقائق المتباينة.

٧ إنّ قول المشائي هنا من أنّ في البين ماهيات متعددة ووجودات متعددة ولا يمكن رجوع أحدهما إلى الآخر على خلاف قول الفهلويين الذي هو متبنى الحكمة المتعالية إذ أنّ الماهيات عندهم كثيرة والوجود واحد، والكثير هنا يرجع إلى الواحد.

و أيضاً لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة فإما أن تعتبر في صدقه خصوصية هذا المصداق لم يصدق على ذلك المصداق وإن اعتبر فيه خصوصية ذاك لم يصدق على هذا وإن اعتبر فيه الخصوصيتان معا لم يصدق على شيء منهما وإن لم يعتبر شيء من الخصوصيتين بل انتزع من القدر المشترك بينهما لم يكن منتزعا من الكثير بما هو كثير بل بما هو واحد كالكلي المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع هذا خلف .

و أما أن حقيقته مشككة فلما يظهر من الكمالات الحقيقية المختلفة التي هي صفات متفاضلة غير خارجة عن الحقيقة الواحدة كالشدة والضعف والتقدم والتأخر والقوة والفعل وغير ذلك فهي حقيقة واحدة متكثرة في

ذاتها يرجع فيها كل ما به الإمتياز إلى ما به الإشتراك وبالعكس وهذا هو التشكيك [1].



١ الخاصي دون العامي الذي يكون في المنطق حيث لا يرجع، أي: أنّ الحكم لا ينعكس فيه بحيث يقال ولا عكس، أمّا في التشكيك الخاصي فينعكس كما هو المقام.

فتحٌ في الفصل الخامس
في أنّ الوجود حقيقة واحدة مشككة

هذه المسألة مبنيّة على القول بأصالة الوجود، فبعد أنْ فرغنا من أنّ الأصيل ما هو، يأتي الكلام داخل دائرة القول بأصالة الوجود، وهي هل إنّ الوجود الأصيل حقيقة واحدة أو حقائق متعددة؟

ولا يخفى أنّ من زاول هذه العلوم يستطيع أنْ يجيب بأنّ الوجود حقيقة واحدة من دون تعمّل لأنّ أصل السؤال والبحث السابق يُومي بذلك؛ إذ كيف يمكن أنْ يكون الأصيل الصِرف متعدداً؟.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنّه قد تقدّمَ أنّ الوجود هو وجود الحق تبارك وتعالى، ولا ينبغي القول بأنّه متعدد، وإنّ جميع الموجودات مفاضة منه تعالى وتقدس. وقد تعرض السيد المصنف تَنِّئُ إلى ذكر الخلاف ونقض المخالف وأدلة المطلوب، وقد أشرنا إلى بعض النكات خلال التعليقة على متن الكتاب.

ولكن المطلب المهم في هذه المسألة بل هو عينُها؛ بحث نظرية وحدة الوجود التي كثر فيها القيل والقال، خصوصاً وأنّ الخلاف قد وقع في بيت القائلين بأصالة الوجود، وما هو أصعب من ذلك، عدمُ فهم بعض أهل العلم والفقه لهذه المسألة بصورة تامة حتى وصل بهم الأمر إلى الإفتاء بكفر من يقول بوحدة الوجود.

لذا نرى من الأهمية أنْ نبسط الكلام في هذا الشأن، ولا نريد أنْ نقول أنّنا سنقول كل شيء، أو أنّ ما سننتهي إليه هو الحق، ولكن هذا ما يبلغه عقلنا ووجداننا ويدل عليه الشرع الأقدس.

وفي البداية لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مفهوم وحدة الوجود قيل على معانٍ كثيرة أبرزها ما نُقل عن المشاء والحكمة المتعالية والعرفاء، أمّا المعنى المذموم الذي قال به بعض المتصوفة فلا نتطرق إليه هنا حفاظاً على قداسة العلم ومحل العلماء لأنّنا لا نعلم الأسباب أو الحالات التي جعلتهم يقولون ما يقولون، خصوصاً وأنّ كلام بعضهم قابل للتأويل.

وأكثر ما وقع الكلام فيه بين الأعلام في مسألة الوحدة الشخصية وهل هي صحيحة وقابلة للأخذ بها في ظل الشرع الأقدس أو لا؟ وهذه بحدّ ذاتها على معانٍ متعددة، بالإضافة إلى تدخّل لحاظ الحيثيات في الحمل من كونه بالحيثية الإطلاقية أو التعليلية أو التقييدية التي تقدم ذكرها في مبحث الأصالة، غاية الأمر أنّ الحيثية التقييدية إنّما تكون على أقسام وهي: الحيثية التقييدية الإندماجية، والحيثية التقييدية النفادية، والحيثية التقييدية الشأنية، وهذه الأخيرة هي التي تساعدنا في تفسير وحدة الوجود وعلاقتها بالكثرات، وسيأتي ذكرها في محلها.

الأقوال في وحدة الوجود:

ذكرنا أنّ مفهوم وحدة الوجود يمكن أنْ يقال على عدة معاني اختلفت من جهة دقيقة ما خلا المعنى المغلوط، والمعاني لهذا المفهوم هي:

١- الوحدة الشخصية (وحدة الوجود والموجود): وهي تعني وجود شخص واحد مخصص بالواجب بالذات. وهذا يعني أنّ مفهوم الوجود له مصداق واحد فقط ولا يوجد مصداق غيره، أمّا ما يظهر من الوجودات الأخرى من السماء والأرض وما فيهما وما بينهما ليست إلا خيالات، وهذه التي يمثل لها بالأمواج التي هي ليست إلا البحر، فلا وجود إلا للبحر وهو وجود واحد، أمّا الأمواج فليس لها وجود. وهذا لقول ينفي الكثرة من رأس، فالأشياء هنا غير واقعة في الوجود ولا موجودة في نفس الأمر. والموجود فيه ذات واحدة بسيطة واجبة لذاتها قائمة بنفسها. وهنا تكون (الوحدة الحقيقية والكثرة إعتبارية محضة).

٢- والظاهر أنّ القائلين به توّهموا لخلطهم بين الماهية والهوية وعدم تفرقتهم بينهما، واشتباه الماهية من حيث هي بالحقيقة، والإشكال على هذا القول واضح فلا العقل ولا الشرع يحكم بهذا.

٣- الوحدة السنخية (وحدة الوجود وكثرة الموجود): وهي تعني أنّ الوجود سنخ واحد، غاية الأمر أنّ له مراتب، فالمرتبة الأعلى منها هي وجود الحق تعالى وهي متحدة مع المرتبة الأدنى لها في الممكنات، مثل سنخية الجسم والهيولى في أصل حقيقة الوجود، وتفاوتها إنّما يكون بالشدة والضعف، وعِظَم درجة الوجود وصغرها. وهذا يؤدي إلى تفاوت شؤونات الوجود من الحياة والعلم وأمثالها، فيكون ما به إمتيازها موجب لإتحادها، وهذا المعنى هو المعروف عند الفهلويين من أنّ الوجود حقيقة مشككة، قال المحقق السبزواري:

الفهلويـــون الوجـــودُ عنـــدهم حقيقـــةٌ ذات تشـــكّكٍ تعـــم

وتسمى هذه النظرية بالتشكيك الخاص في مدرسة الحكمة المتعالية، وهي قائمة على أنّ:

أ- الكثرة حقيقية وليست إعتبارية.

ب- الوحدة حقيقية.

ج- رجوع الكثرة إلى الوحدة.

د- الوحدة سارية في الكثرة.

وهذه الوحدةُ وحدةُ سريانٍ شخصية (وهي غير الشخصية متقدمة الذكر)، بمعنى أنّها موجودة في الخارج بوجود حقيقي، فهناك حقيقة واحدة بالشخص شاملة للكثرات، وقد عبّر صدر المتألهين ﷺ عن هذا النوع من الوحدة بالنفس الرحماني، وهي حقيقة الوجود الواحد ذات المراتب. قال ﷺ: ﴿إن شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلي للجزئيات ..... بل شموله من باب الإنبساط والسريان﴾[1].

وقال: ﴿شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلي للجزئيات، وصدقه عليها- كما نبهناك عليه- من أن حقيقة الوجود ليست جنساً ولا

---

١ الشواهد الربوبية ص٧ ط. المركز الجامعي للنشر.

نوعاً ولا عرضاً، إذ ليست كليا. طبيعيا، بل شموله ضربٌ آخر من الشمول لا يعرفه إلا العرفاء (الراسخون في العلم). و قد عبروا عنه تارة بـ(النفس الرحماني) .....﴾[١].

٤- الوحدة الجمعية (وحدة الوجود ووحدة الموجود في عين الكثرة): وهي بمعنى الوحدة الشخصية ولكن ليست كالأُولى بأنّها في فرد، ولا كالثانية السنخية، وإنّما هي وجود واحد كثير.

بمعنى أنْ يكون الواحد في عين كونه كثيراً، وهذه الكثرة والتعدد وإختلاف الأنواع لا تنافي وحدته، عندما تكون وحدة هذا الواحد شاملة لجميع الكثرات من جهة النهاية والسعة والإحاطة، وهذه الوحدة ليست مقابلة للكثرة، بل هي وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة.

ويمثل لهذا النوع من الوحدة بوحدة النفس الناطقة وقواها.

النفس في وحدتها كل القوى
وفعلُها في فعله قد انطوى

إذ النفس هي مجموعة القوى. وهذه الوحدة تسمى بالوحدة الجمعية، ولكنها بلحاظ الحق تعالى تسمى بـ(الوحدة الحقة الحقيقية)، وفي النفس الناطقة تسمى بالوحدة الحقّة الظِلّية، ولعلها أحد الوجوه في تفسير ﴿مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ﴾[٢] وهذه الكثرة كثرة نورية كلما زادت تجلّت واتضحت.

يقول خنجدي:

زلف آشفته او موجب جمعيت ماست
چون چنين است پيش آشفته ترش بايد كرد[٣]

---

١ المشاعر ص٨ نشر كتابخانه طهورى.

٢ بحار الأنوار ج٢ ص٣٢.

٣ ديوان شيخ كمال خنجدى/ غزل ١٠٥.

يعني:

زلفـــــــه المنشــــــور يوجــــــب إجتماعنـــــــا

وعنـــدما يكــون كــذلك بعــد التفــرق؛ لا بــدّ أنْ يجتمــع

قال المحقق السبزواري ﴿: ﴿(النفس في وحدته) التي هي ظلُّ الوحدة الحقة التي لواجب الوجود تعالى.**

(كل القوى) في مقامين: مقام الكثرة في الوحدة، ومقام الوحدة في الكثرة.

وبعبارة أخرى: مقام شهود المفصّل في المجمل، ومقام شهود المجمل في المفصّل.

(وفعلها) أي فعل القوى (في فعله) أي: فعل النفس (قد انطوى).

فالنفس بالحقيقة هي المتوهّمة المتخيّلة الحساسة المحرّكة المتحركة. وهي الأصل المحفوظ في القوى، لا قوام لها إلا بها ﴾[1].

وهذا ما يعبَّر عنه بالحيثية التقييدية الشأنية التي ذكرنا أنّها تُفيد في معرفة معنى وحدة الوجود.

٥- الوحدة الصمدية[2]: وهي تعني أنّ الوجود شخصي واحد، والكثرات والتعدد إنّما شؤون وآثار لذلك الوجود الواحد، وبعبارة أخرى: إنّ هناك محمول واحد وهو الوجود، ويحمل على الحق تعالى بالحقيقة وعلى الباقي بالمجاز، وهذه الحقيقة الواحدة لها شؤون، فالوجود يحمل عليها بنحو الحيثية التقييدية الشأنية بأنْ نقول هكذا: الشجر موجود؛ بما أنّ ماهية الشجر شأن من شؤون الوجود الواحد. وهو معنى أدقّ مما تقدم في معنى الحيثية التقييدية في أصالة الوجود.

---

١ شرح المنظومة ج٥ ص١٨٠-١٨٢.

٢ وهذا المعنى أرقى من سابقه، وسابقه يعدّ كمقدمة له.

وهذا المعنى غير المعنى الأول، والفرق بينهما أنّ الأول لا يقول بحقيقية ما سوى الوجود الواحد، وهنا يقول بوجود الكثرات لأنّها شؤون الوجود الواحد الحقيقي فانتبه.

ومثال الأمواج المزبور يمكن أنْ يأتي هنا ولكن لا كما ذكر من أنّ الأمواج إعتبارية، بل بما أنّها موجودة وشؤون للوجود الواحد.

وهنا اختلف أهل الذوق في تشبيه هذا النوع من الوحدة والكثرة، ولكن هذا الإختلاف لا يضرّ بعد أنْ كانت:

عباراتنـــا شـــتى وحســـنك واحـــد   وكـــلٌّ إلـــى ذاك الجمـــال يشـــير

فالبعض شبّه هذا المعنى بتجلّي الوجود الواحد بالحياة والقدرة والعلم والإرادة، وبعض شبّهه بظهور الإنسان في المرايا المتعددة المختلفة بالجنس واللون والشكل والصِغَر والكِبَر، وعندها لا شك أنّنا سنرى الصور في هذه المرايا مختلفة ومتنوعة، ومن البديهي إنّ ظهور الصور في المرايا لا بنحو الحلول ولا بنحو الإتحاد كما توهمه بعض المتصوّفة.

وهنا تتضح النظرات؛ فمنهم من ينظر إلى الكثرات ويغفل عن الوجود الواحد، ومنهم من ينظر إلى الذات لفرط عشقه لها ويغفل عن الكثرات والتعينات، وحتى لو كانت الذات والوجود الحقيقي بالوحدة الحقة ظاهرة التعينات والكثرات، لكنها تبقى واحدة وهي المنظورة بالأصل.

ز هـــر رنگـــی کـــه خـــواهی جامـــه مـــی پـــوش

کـــه مـــن آن قـــدّ رعنـــا مـــی شناســـم

يعني:

مهمـــا كـــان لـــون الـــرداء الـــذي ترتديـــه

فأنـــا أعـــرف تلـــك القامـــة الجميلـــة (الرشـــيدة)

والنتيجة الدقيقة لهذا المعنى هي: إنّ مصداق الوجود بالذات فقط ذات الحق تعالى وتقدس، وتمام الكثرات موجودة بواسطة وجود الحق، وهذه الواسطة من سنخ الحيثية التقييدية الشأنية.

يقول السيد حيدر الآملي ﷺ: ﴿إعلم أنّ هذا الوجود، أو الحق تعالى، الذي ثبت إطلاقه وبداهته ووجوبه ووحدته نقلاً وعقلاً وكشفاً، له ظهور وكثرة في صور المظاهر والمجالي﴾[1].

ويقول قيصري: ﴿وهو -أي الوجود- حقيقة واحدة لا تكثّر فيها، وكثرةُ ظهوراتِها وصورها لا تقدح في وحدة ذاتها﴾[2].

إذن هذه الوحدة الحقيقية الواحدة ذاتاً فيّاضة موّاجة ولها آثار مختلفة وهي ذهابها وإيابها، وهذه الآثار تتنزل من نقطة الوحدة الأزلية في وسط الدائرة تجري من فيضِ معشوق الأزل بالقوس النزولي.

يبقى بأنْ نعلم بأنّ هذه الوحدة مطلقة بالإطلاق الإحاطي السِعِي الصمدي العيني الذي تكون جميع الكلمات الوجودية شجون وشؤون ذاتية له.

٦- الوحدة الحُكمية والكثرة الحقيقية: وهذا الرأي تفرد به الشيخ محمد تقي بهجت ﷺ ويعني: إنّ وحدة الوجود شخصية غايته حُكمية والكثرات حقيقية، وهذا أوضح الوجوه للجمع بين الوحدة الحقيقية والكثرة الحقيقية. وقد شبه ﷺ هذا المعنى بالنجوم التي لا تُرى عند مجيء الشمس فإنّ النجوم تكون موجودة واقعاً وحقيقةً، ولكنها تبدو وكأنّها غير موجودة عند مجيء الشمس التي تجعل النجوم كلّها وغيرها محكومة بحكم واحد. وهو؛ إنّه عند إشراق الشمس لا تُرى النجوم وهذا الحكم شامل وسارٍ لكل واحد من الموجودات التي لها جنبة ضوء أمام الشمس. وقد صرح ﷺ

---

١ نقد النقود ص٦٥٩.

٢ شرح فصوص الحكم تصحيح آشتيانى ص١٦ ط. انتشارات علمى و فرهنگى.

بأنّ النصوص الشرعية تؤكد هذا المعنى مثل الدعاء الوارد في أيام شهر رجب عن الناحية المقدسة: ﴿لا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إلا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَخَلْقُك﴾[١].

قال تَنْتَرُّ: ﴿وقتى خورشيد آمد، ستارگان ديده نمى شوند، اما واقعا هستند. جمع ميان برهان و وجدان آنچه به صورت متواتر در كتاب و سنّت آمده، اقتضا مى كند كه قائل به كثرت حقيقيه و وحدت حكميه مى شويم... تصريح به اين تفسير از (وحدت) را در كلام كسى نديدم﴾[٢].

وعلى أي حال فالقرآن الكريم صرح بهذه المعاني مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٤] وروايات وأدعية النور، ورواية وجه النار متقدمة الذكر.

جمالك في كل الحقائق سائر ... وليس له إلا جمالك ساتر

فهمُ وحدة الوجود بالتمثيل:

بعد طرح الآراء المذكورة في وحدة الوجود، وبعد الإتفاق على القول بالوحدة الشخصية وأنّ الكثرات لها وجود؛ غاية الأمر اختُلفَ في إعطائه المقدار المحدد من الحقّانية، واختلفت التشبيهات والتمثيلات بناءً على هذه التفسيرات، ولا يخفى أنّ كل هذه لا تعدو كونها ألفاظ لعلّها تعطي المعنى الذي يصبو إليه من مثّل، وإنّا وإنْ كنا قد ذكرنا بعض التمثيلات عند ذكر التفسيرات. لكننا نريد جمعها في هذا المقام لكي نتمكن من فهم الصورة بكاملها بما يتعلق بوحدة الوجود، والقضية في ترجيح أي واحد من التمثيلات تابع لفهم المتبني لوحدة الوجود وأنّها من أي معنى.

---

١ مفاتيح الجنان.

٢ زمزم عرفان للشيخ الريشهري ص١٣٠-١٣١ ط دار الحديث.

٣ سورة النور: الآية ٣٥.

٤ سورة الحديد: الآية ٤.

وهذه التمثيلات هي:

١- البحر وأمواجه:

شبّه العرفاء وحدة الوجود بالبحر وأمواجه، وقد تنوّع النظر في أمواج البحر إلى رأيين:

أحدهما: إنّ في البين لا يوجد إلا البحر غايته أنّه موّاج، ففي حالة السكون ليس إلا البحر وماؤه؛ فلا يوجد اسم ولا رسم للموج، فإذا تموج البحر لم تكن الأمواج من غير البحر، بل ماؤها عين ماء البحر فهي ليست إلا البحر، فاعتبروا الأمواج أوهام وخيالات. وهذا ما لا يقبله العقل وقد ذكرنا أنه مردود.

والآخر: يقرّ بأنّ الأمواج موجودة بالقوةِ حالةَ سكون البحر، وبالفعلِ حالَ تموّجه، وصحيح أنّ الأمواج ليست إلا البحر؛ لكن لا يمكن لأحد أنْ ينكر نفس الأمواج فهي ثابتة للبحر بحيثية تقييدية شأنية، وقد ذكرها الإمام الخميني ﵀ في شعره على هذا المعنى الثاني وبتشبيه رائع:

سـر زلفـت بـه كنـارى زن و رخسـار گشـا
تـا جهـان محـو شـود، خرقـه كشـد سـوى فنـا
رَسَـم آيـا بـه وصـالِ تـوّ كـه در جـان منـى؟
هجـر روى تـو كـه در جـان مَنـى، نيسـت روا
مـا همـه مـوجْ و تـو دريـاى جمـالى اى دوسـت
مـوج درياسـت، عجـب آنكـه نباشـد دريـا[1]

يعني:

أزح رأس زلفك جانباً واكشف عن وجهك، لكي ينمحي العالم ويرتدي خرقة الفناء.

هل أبلغ وصالك وأنت كائن بروحي؟ إنّ هجران وجهك لا يجوز وأنت كائن بروحي.

---

١ ديوان إمام خميني ص٤٣ قصيدة درياى جمال/ نشر آثار إمام خميني.

كلنا موج وأنت بحر الجمال أيها الحبيب، فعجباً إنْ كان موج البحر موجوداً ولم يكن للبحر وجود.

فالإمام الخميني ﷺ يقرّ بوجود الأمواج هنا.

وهناك تعبير لطيف ذكره العلامة الشيخ حسن زاده آملي مناجاته: (الهى، موج از دريا خيزد و با وى آميز و در وى گريزد و از وى ناگزير است: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[1])[2].

يعني:

إلهي، الموج ينشأ من البحر ويختلط معه ويهرب فيه ولا مفّر له منه، إنّا لله وإنّا إليه راجعون.

٢- المرآة والصورة فيها:

لو جُعلتْ في غرفة معيّنة عدة مرايا بعضها مقعّر والآخر محدّب وثالث مستوي، وبعض ملون بألوان متعددة، وبعضٌ مصقول وبعضٌ صدئ، وبعضٌ مظلّل وإلى غير ذلك من التنوع، ثم وقف إنسان وسط هذه الغرفة فإنّه سيبدو بأشكال وأحجام وألوان مختلفة مع إنّ الشخص واحد، وقد يتوهم البعض أنّه هناك عدة أشخاص في الغرفة، وهذا التشبيه يستعين به العرفاء في توضيح وحدة الوجود، فنسبة الحق تعالى إلى موجودات العالم هكذا، يعني إنّ كل الموجودات من العقل الأول إلى المادة الأُولى، كلها مرايا لوجه الحق تبارك تعالى.

يقول جامي:

از قمّـــهٔ عـــرش تـــا بـــه ايـــوان ســـماك
و ز طـــارم چـــرخ تـــا بـــه مطمـــورهٔ خـــاك

---

١ سورة البقرة: الآية ١٥٦.

٢ الهى نامه المناجاة رقم ٤٣٧.

هـــر ذرّه كـــه هســـت، آيينـــهٔ خورشـــيد اســـت
در ديـــــدهٔ آن كـــو نظـــرى دارد پـــاك[١]

يعني:

مـــن قمـــة العـــرش إلـــى إيـــوان الســـماك
ومـــن أعلـــى الفلـــك حتـــى أدنـــى التـــراب
كـــل ذرة موجـــودة هـــي مـــرآة للشـــمس
فـــي عينـــه الـــذي يكـــون نظـــره صـــافياً

وإنّما تفاوت الموجودات بدرجة الوجود كلما كانت متجردة أكثر، كالمرآة كلما كانت أكثر صقالة ظهرت فيها الصور بصورة أوضح.

معشـــوقه يكـــى اســـت ليـــك بنهـــاده بـــه پـــيش
از بهـــر نظـــاره صـــد هـــزار آينـــه بـــيش
در هـــر يـــك از آن آينـــه هـــا بنمـــوده
بـــر قـــدر صـــقالت و صـــفا صـــورت خـــويش[٢]

يعني:

المعشـــوق واحـــد ولكـــن قـــد جعـــل أمامـــه
لأجـــل النظـــر أكثـــر مـــن مائـــة ألـــف مـــرآة
فـــي كـــل واحـــدة مـــن تلـــك المرايـــا
علـــى قـــدر صـــقالتها وصـــفاءها تظهـــر صـــورتَه



---

١ نقد النصوص ص ١٤٢.

٢ المصدر السابق.

٣- النور والزجاجات

إذا دخل نور مثل نور الشمس في رابعة النهار في شبكة من النوافذ التي تكون بألوان وسُمك متعدد فماذا يمكن أنْ تعطي من الأنوار بعد دخولها؟.

إنّ نور الشمس قبل أنْ يدخل يتصف بأنّه لا لون له ولا تكثّر؛ بمعنى أنّه نور واحد وغير ملون، ولكن هذا النور عندما يصل إلى النوافذ وزجاجاتها فإنّ كلا وصفيه (أي الوحدة وعدم التلوّن) ينتفيان فيتصف بصفتين مقابلتين لما كان يوصف به، فيصبح متلوناً متكثراً بحسب ألوان الزجاجات التي مر عليها. ومقتضى الجمع بالنظرة الكلية للنور الداخل والخارج، نعم إنّ هناك نوراً واحداً غايته متلوّن بظهورات متكثرة وهي الزجاجات فالداخل نور واحد. فالتكثّرات من جهةٍ هي عين النور الداخل، ومن جهة أخرى هي غيره لأنّه غير متكثر ولا متلوّن بالأصل.

يقول مولوي:

آنکـــــه کـــــرد او در رخ خوبانـــــت دَنـــــگ

نـــور خورشیدســـت از شیشـــهٔ ســـه رنـــگ

شیشـــه هـــای رنـــگ رنـــگ آن نـــور را

مـــی نمایـــد اینچنـــین رنگـــین بـــه مـــا[1]

يعني: إنّ ذلك الذي جعلك مذهولاً أمام وجوه الحسان، هو نور الشمس قد اخترق زجاجاً ذا ثلاثة ألوان. والزجاج الملون هو الذي يبدي لك ذلك النور (الذي لا لون له) مختلفاً ألوانه.



١ مثنوى معنوى دفتر پنجم الأبيات ٩٨٨-٩٨٩.

إنّ وجوده تعالى مثل ذلك النور الواحد بدون لون ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[١] وهذا النور يتكثر بمقتضى التجليات لذوات الأعيان الثابتة للأشياء. والإشارة إلى جهة أنّ التكثر من جهة والوحدة من جهة واضحة جداً.

قال الشيخ الأكبر: ﴿فإنْ قلتَ: (إنّ النور أخضر لخضرة الزجاج) صدقت، وشاهدك الحسّ. وإنْ قلتَ (ليس بأخضر ولا ذي لون) لما أعطاه لك الدليل صدقت، وشاهدك النظر العقلي الصحيح﴾[٢].

اعيـــان همـــه شيشـــه هـــاى گونـــاگون بـــود
كافتـــاد در آن پرتـــو خورشـــيد وجـــود
هـــر شيشـــه كـــه بـــود سـرخ يـــا زرد وكبـــود
خورشـــيد در آن هـــم بـــه همـــان رنـــگ نمـــود[٣]

يعني:

كانـــت كـــل الأعيـــان زجاجـــات متنوعـــة
التـــي وقـــع شـــعاع شـــمس الوجـــود فيهـــا
كـــل زجاجـــة ســـواء كانـــت حمـــراء أو صـــفراء أو زرقـــاء
تتجلـــى الشـــمس فـــي كـــل زجاجـــة بلونهـــا

٤- الواحد والأعداد:

وهنا يقولون الواحد من جهة ليس بعدد ومن جهة أخرى هو أعداد من الإثنين إلى ما لا نهاية بنحو اللايقفي. وهذه الأعداد ليست بشيء سوى تكرار الواحد، وبناءً عليه فإنّ كثرة الأعداد إنّما هو من تكثير الواحد، والواحد هو الذي يتكثر.

---

١ سورة النور: الآية ٣٥.

٢ فصوص الحكم ص١٠٤ انتشارات الزهراء عليها السلام.

٣ نقد النصوص ص٧١ – ٧٢.

قيل: الواحد متطور في كثرة الأعداد، والأعداد أطوار الواحد.

والتمثيل هنا أنّ وجود الحق تعالى هو وجود واحد وهذه التكثرات أطوار وشؤون وهي ليست إلا ذلك الوجود الواحد.

قال صدر المتألهين في تقريب هذا المعنى: ﴿فإنّ الواحد أوجد بتكرره العدد، إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد... فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلقَ بظهوره في آيات الكون، ومراتب الواحد مثالٌ لإتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات. واتصافه بها على هذا الوجه من الإتصاف المخالف لسائر الإتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع، وتفصيل العدد مراتب الواحد مثالٌ لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية والصفات الربانية، والإرتباط بين الواحد والعدد مثال للإرتباط بين الحق والخلق، كون الواحد نصف الإثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وغير ذلك مثالٌ للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق﴾[١].

وهذا يعني أنّ الأعداد ظهرت بالواحد في مراتبها المعلومة، فالواحد أوجد العدد، والعدد فصّل الواحد. فبدون تكرّر الواحد لم يوجد العدد.

يقول ابن عربي: ﴿فإنّ الإثنين لا توجد أبداً ما لم تُضف إلى الواحد مثله وهو الإثنين ولا تصح الثلاثة ما لم تزد واحداً على الإثنين وهكذا إلى ما لا يتناهى، فالواحد ليس العدد، وهو عين العدد أي به ظهر العدد، فالعدد كله واحد﴾[٢].

کثـرت چـون یـک در نگـری عـین وحـدت اسـت
مـا را شـکی نیسـت در ایـن گـر تـرا شکیسـت
در هـر عـدد ز روی حقیقـت چـو بنگـری
گـر صـورتش ببینـی و گـر مـاده یکیسـت[٣]

---

١ الأسفار ج٢ ص٣٠٨.

٢ الفتوحات المكية ج١ ص٦٤.

٣ نقد النصوص ص٦٩.

يعني:

إذا نظــرت إلــى الكثــرة بنظــرة حســنة فإنّهــا عــين الوحــدة

نحــن لا شــك عنــدنا فــي هــذا إذا كنــت شــاكاً

فــي كــل عــدد؛ إذا تنظــر بعــين الحقيقــة

فــإذا رأيــت صــورته أو مادتــه فهــو واحــد

٥- الألف والحروف:

وهذا التمثيل على أثر التمثيل السابق، وهذا التمثيل حسّي أكثر مما هو عقلي، وحاصله: إنّ الحروف كلها ليست إلا حرف الألف غايته يتغير بحسب اللفظ أو الكَتب، فإذا يتغير خط من الإستقامة إلى الإعوجاج يصير راء وزاي وإذا ثني وانحنى يصير دالاً وذالاً وهكذا.

وبناءً عليه فإنّ الألف يظهر في الحروف كلها، والحروف أشكال الألف وفي نفس الوقت هي حاجبة لشكل الألف والإلتفات له، لذا يُعدّون الحروف كلّها ألف فهو يظهر في جميع الحروف، والحروف حجاب للألف.

يقول عز الدين محمود الكاشي:

دل گفــت مــرا علــم لــدنّى هــوس اســت

تعلــيم كــن گــرت بــدين دســترس اســت

گفــتم: كــه الــف، گفــت: دگــر، گفــتم: هــيچ

در خانــه اگــر كــس اســت يــك حــرف بــس اســت[١]

يعني:

قــال القلــب: أرغــبُ فــي العلــم اللــدني

علّمْنــي إنْ كــان ذلــك باســتطاعتك

---

١ نقد النصوص ص٦١.

قلــــت: ألــــف، قــــال: وبعــــد، قلــــت: لا شــــيء
فــي البيــت إنْ كــان شــخص فحــرفٌ واحــدٌ كــافٍ

٦- **الشخص والظل:**

من الأمثلة الدقيقة التي استخدمها العرفاء في معرفة إرتباط الحق والخلق وتحقق الكثرة إلى جنب الوحدة الإطلاقية لوجود الحق هو مثال الظل وذي الظل، فالظل قياساً بذيه وجود خيالي وأثر ضعيف، ولا يمكن جعل أي حصة من التحقق له هذا إذا قيس بذيه المادي الذي يمكن أنْ يكون بينهما صلة ولو من جهة، أمّا قياس الموجودات بالحق تعالى ووجوده المطلق فهو أضعف من ذلك، فالعالم كله وجود ظلّي خيالي.

يقول ابن عربي في الفص اليوسفي: ﴿إعلم أنّ المقول عليه سوى الحق أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص﴾.

وقال قيصري في شرح هذه العبارة: ﴿كل ما يطلق عليه إسمُ الغيرية أو يقال عليه أنّه مسمى العالم فهو بالنسبة إلى الحق تعالى كالظلّ للشخص، وذلك لأنّ الظلّ لا وجود له إلا بالشخص. كذلك العالم لا وجود له إلا بالحق... والمقصود إثبات أَن العالم كله خيال﴾[1].

٧- **الصورة والمعنى، أو القشر واللب، أو الجسم والروح:**

وهذه مجموعة أخرى من التشبيهات، فيشبه الحق تعالى بالمعنى والعالم بالصورة، أو يشبه الحق تعالى بالروح والعالم بالجسم وهكذا، ولكن لا بدّ أنْ يلتفت أنّ هذه التشبيهات توحي للبعض بالحلول وهو خطر جداً، فإنْ أمكن تصور التشبيهات بدون توهم الحلول فَبها، وإلا كَفَها.

---

١ شرح فصوص الحكم ص٢٣٠.

يـــارى دارم كـــه جســـم و جـــان صـــورت اوســـت
چـــه جســـم و چـــه جـــان، هـــر دو جهـــان صـــورت اوســـت
هـــــر معنـــــى خـــــوب و صـــــورت پـــــاكيزه
كانـــــدر نظـــــر تـــــو آيـــــد آن صـــــورت اوســـــت[1]

يعني:

لـــــي حبيـــــب، الجســـــم والـــــروح صـــــورته
الجســـــم واروح وكـــــلا العـــــالمين صـــــورته
إنّ كـــــل معنـــــى بـــــديع وصـــــورة منزهـــــة
يلحظهـــــا بصـــــرك فهـــــي صـــــورته

٨- الشمس في النهار والنجوم:

وهذا استخدمه المرحوم الشيخ بهجت أفاض الله على تربته شآبيب الرحمة والرضوان **وقد تقدم ذكره حيث شبّه وجود الحق تعالى كالشمس عندما تشرق والنجوم كثيرة موجودة؛ ولكن لا ظهور لها مع ظهور الشمس.**

قال قدس سره: (وقتى خورشيد آمد، ستارگان، ديده نمى شوند؛ أما واقعاً هستند)[2].

وعلى أي حال، فإنّ هذه التمثيلات لأجل تقريب المعنى إلى الذهن وليست مبينة لحقيقة الله تعالى شأنه فكيف يمكن لأحد أنْ يومي ولو بإشارة عن من تحيرت في إدراكه أوهام العارفين.

اى بـــرون از وهـــم و قـــال و قيـــل مـــن
خـــاك بـــر فـــرق مـــن و تمثيـــل مـــن

يعني:

يـــا مـــن أنـــت خـــارج عـــن أوهامنـــا وقالنـــا وقيلنـــا
لـــيكن التـــراب علـــى مفرقـــي وعلـــى الأمثلـــة التـــي قـــدمتها

---

١ نقد النصوص ص٩٥.
٢ زمزم عرفان ص١٣١.

نتيجة البحث وزبدة المخض:

لا أريد أنْ أدّعي أنّ ما سأذكره هو الحق في المسألة، ولكن الذي يطلّع على كل ما ذكرنا لا بدّ أنْ يخرج بنتيجة يظهر فيها ما قَبِلَه عقلُه وأنست به نفسُه، وقد لاحظت أنّ كل هذه الأقوال وكل هذه التمثيلات تحاول تقريب المعنى ولا أرى إختلافاً كبيراً بينها سوى التعبيرات.

وهنا يمكن أنْ يقال: لعلّ الرأي الذي يرجحه أكثر المحققين هو الثالث أي الوحدة الجمعية التي تعني وحدة الوجود ووحدة الموجود في عين الكثرة والذي يتلائم مع مثال المرايا.

وهذا ما صرح به المرحوم الشيخ محمد رضا قمشه اى قال: ﴿وبأزاء كلتا الطائفتين فريق من العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين والحكماء المتألهين.

يقولون: الكثرة الظاهرة في الوجود حقيقة لأنّ المتكثرات موجودات في نفس الأمر، متخالفة بالماهيات، لترتب الآثار المختلفة عليها، ووحدتها أيضاً حقيقية لوحدة الوجود الناطقة بها الكتاب والسُنّة والكشف الصحيح والعقل الصريح، كما يظهر في موضعها، ولا تنافي بين الوحدة الحقيقية والكثرة الحقيقية لأنّ الوحدة في الوجود والكثرة في الماهيات﴾[1].

والظاهر أنّ مقصوده تدّس سرّه من السُنّة ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام عندما سأله عِمْرَان الصابي: ألا تُخبِرُنِي يَا سَيِّدِي أهُوَ فِي الْخَلْقِ أمِ الْخَلْقُ فِيهِ؟ قَالَ الرِّضَا عليه السلام: ﴿جَلَّ يَا عِمْرَانُ عَنْ ذَلِكَ، لَيْسَ هُوَ فِي الْخَلْقِ وَلا الْخَلْقُ فِيهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ، وَسَأُعَلِّمُكَ مَا تَعْرِفُهُ بِهِ وَلا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلا بِاللَّهِ، أَخْبِرْنِي عَنِ الْمِرْآةِ؛ أَنْتَ فِيهَا أَمْ هِيَ فِيكَ؟ فَإِنْ كَانَ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْكُمَا فِي صَاحِبِهِ؛ فَبِأَيِّ شَيْءٍ اسْتَدْلَلْتَ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ؟﴾[2].

أقول:

مثال المرآة يشبه تكثر الواحد، والقول الثالث مفهوميٌّ، وكلام الإمام الرضا عليه السلام في بيان معرفته سبحانه وبطلان الحلول والإتحاد وهو تشبيه بالمرآة أيضاً.

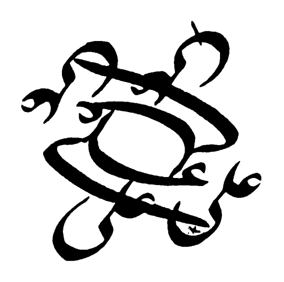
---

١ تعليقة آقا محمد رضا قمشه اى على تمهيد القواعد ص٣٨.

٢ التوحيد للصدوق ص٤٣٤-٤٣٥.

والذي نريد قوله هو: إنّ الرأي الأرجح بنظر الحقير هو الرابع، من أنّ التكثرات الماهوية ليست إلا شؤونات للوجود صارت مظاهراً له فهي غير منعزلة عنه وليست صورة، بل هي شؤونه التي صارت مظاهره، وهذا الرأي معتمد كلياً على ما رجّحناه في أصالة الوجود، ولا نحتاج إلى تمثيل أو تشبيه حتى لا نضطر إلى التأويل ودفع التوهم بل علوّ المطلب وقداسة المعنى يجعلنا نرجع إلى أنفسنا ونرى هذا المعنى فيها وهو معنى ﴿مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾[2] وأعلى الشؤون وأولها، أظهرها وأجلاها هو مقام الختم المحمدي وأهل بيته الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فشأن الوجود الأعلى وخالصه وأرقاه وأقربه من الوجود الحق ﴿لا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إلا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَخَلْقُك﴾[3] هو الصادر الأول والفيض الأقدس الذي خرجت منه جميع الشؤون والمظاهر في ميمَي اسمه الأحمدي والمحمدي.

والله العالم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.



---

١ دعاء عرفة.

٢ سورة الذاريات: الآية ٢١.

٣ دعاء شهر رجب.

الفصل السادس
في ما يتخصص به الوجود

تخصص الوجود بوجوه ثلاثة أحدها تخصص حقيقته الواحدة الأصلية بنفس ذاتها القائمة بذاتها[١] وثانيها تخصصها بخصوصيات مراتبها غير الخارجة عن المراتب[٢] وثالثها تخصص الوجود بإضافته إلى الماهيات المختلفة الذوات وعروضه لها فيختلف بإختلافها بالعرض[٣] .

و عروض الوجود للماهية وثبوته لها ليس من قبيل العروض المقولي الذي يتوقف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله فإن حقيقة ثبوت الوجود للماهية هي ثبوت الماهية به لأن ذلك هو مقتضى أصالته وإعتباريتها وإنما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعه ويحمل الوجود عليها وهو في الحقيقة من عكس الحمل .

و بذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهية من أن قاعدة الفرعية أعني أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له توجب ثبوتا للمثبت له قبل ثبوت الثابت فثبوت الوجود للماهية يتوقف على ثبوت الماهية قبله فإن كان ثبوتها عين ثبوته لها لزم تقدم الشيء على نفسه وإن كان غيره توقف ثبوته لها على ثبوت آخر لها وهلم جرا فيتسلسل .

و قد اضطر هذا الإشكال بعضهم إلى القول بأن القاعدة مخصصة بثبوت الوجود للماهية[٤] وبعضهم إلى تبديل الفرعية بالاستلزام فقال:((الحق أن ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهية بنفس هذا الوجود فلا إشكال))[٥] .

و بعضهم إلى القول بأن الوجود لا تحقق له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج وللموجود معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بـ(هست[٦]) والإشتقاق صوري فلا ثبوت له حتى يتوقف على ثبوت الماهية[٧].

---

١ بنحو الحيثية الإطلاقية.

٢ بنحو الحيثية التعليلية. والكثرة هنا ترجع إلى الوحدة.

٣ بنحو الحيثية التقييدية. وظاهر العبارة هنا أنّ الكثرة لا ترجع إلى الوحدة والذي يراد إثباته هو رجوعها إليه وإنْ كانت تلك الكثرات خارجية.

٤ ويردّه: إنّ القاعدة العقلية لا تخصص.

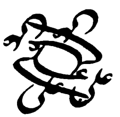
٥ ويردّه: الإستلزام معنى آخر للفرعية، إذْ ثبوت اللازم فرع ثبوت الملزوم.

٦ أي التحقق.

٧ ويرده: إنّ هذا القول أشكل الأقوال لأنّه ينفي أي تحقق للوجود، وهو كما ترى.

وبعضهم إلى القول بأن الوجود ليس له إلا المعنى المطلق ـ وهو معنى الوجود العام ـ، والحصص ـ وهو المعنى العام مضافا إلى ماهيةٍ ماهية بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ـ. وأما الفرد ـ وهو مجموع المقيد والتقييد والقيد ـ فليس له ثبوت[1].

و شيء من هذه الأجوبة على فسادها لا يغني طائلا والحق في الجواب ما تقدم من أن القاعدة إنما تجري في ثبوت شيء لشيء لا في ثبوت الشيء وبعبارة أخرى مجرى القاعدة هو الهلّية المركبة دون الهلية البسيطة كما في ما نحن فيه[2].



١ نسب بعضهم هذا القول إلى المحقق السبزواري وهذا الإنتساب لا أساس له بل أنّ المحقق السبزواري ذكره في منظومته بعد ذكر ذوق التألّه. والحقّ أنّ هذا القول للمتكلمين. وهو معتمد على أصالة الماهية إذ أنّه يعتقد أنّ الماهية تتعلق بثلاثة أمور:

أ- المفهوم العام لتلك الماهية. ب- حصة تلك الماهية. ج- فرد تلك الماهية.

فالأول والثاني في الذهن، وأمّا الثالث فله تحقق في الخارج، مثاله: إنّ ماهية الإنسان لها مفهوم عام واحد وهو مفهوم الإنسان المطلق المجرد عن كل قيد وهذا المفهوم موجود في الذهن فقط.

وهذا المفهوم العام له حصصه التي تضاف للإنسان بقيود داخلة وخارجة مثل الإنسان المضاف إلى البياض والإنسان المضاف إلى السواد فهذه الحصص تكون في الذهن فقط.

بالإضافة إلى ذلك فإنّ ماهية الإنسان المضافة إلى الأبيض يمكن أنْ يكون لها فرد أيضاً مثل (الإنسان الأبيض) الذي هو عبارة عن الإنسان وإضافة البياض بمعنى إنّه المجموع من المقيد والتقييد والقيد، وهذا متحقق في الخارج. (وقد أوضح الشهيد مطهري رحمه الله في شرحه على المنظومة شرحاً مفصلاً عن الحصة في شرح قول المحقق السبزواري: (من قال ما كان له سوى الحصص). ويرده: إنّ هذا القول غير قابل للقبول فإنّه ينفي ثبوت مفهوم ذهني للوجود، وبالأخره ينفي أصالة الوجود.

٢ سيتضح لك من بحث هذا الفصل في الصفحة البعدية أنّ السبب في كل ما ذكر هو أنّ البعض توهم أنّ التركيب بين الوجود والماهية إنضمامي وليس اتحادياً.

فتحٌ في الفصل السادس
في ما يتخصص به الوجود

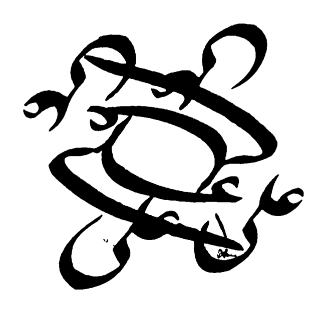
من البحوث المتقدمة يظهر ما يخصّ الوجود دون غيره-إنْ كان هنالك غير- من وحدة الوجود وأصالته، والذي يريده المصنف ﷺ في هذا الفصل الإشارة إلى كيفية عروض الوجود على الماهية عندما يقال أنّ الوجود عارض الماهية، وبيان إنّ هذا العروض ذهني وليس خارجياً، لما يتصف به الوجود من التنزه عن العروض وأهم ما يمكن قوله هنا هو: إنّ المقصود من عروض الوجود على الماهية هو التغاير المفهومي لهما، وليس العروض الحقيقي المستلزم لوجود المعروض ووجود العارض في الخارج، لأنّه لا يوجد في الخارج أكثر من شيء واحد وهو الوجود، هذا هو الحمل المقصود به وهو مبني على المدرسة الصدرائية في الحكمة المتعالية من أنّ التركيب من الوجود والماهية إتحادي.

والظاهر أنّ من توهّمَ العروض الخارجي وتنزيل الوجود منزلة الماهية اعتمد على مبنى آخر غير المدرسة المتعالية، إذ الرأي الآخر يذهب إلى أنّ التركيب بين الوجود والماهية إنضمامي وليس إتحادياً، بمعنى أنّ الوجود والماهية لكليهما تحقق في الواقع، وعلى هذا ستكون الماهية معروض وملزوم، والوجود عارض ولازم لها.

وبناءً عليه، فإنّ الجعل تعلق بالماهية أولاً وبالذات، وبالوجود ثانياً وبالعرض، وإنْ لم تكن كذلك فلا يمكن حمل الوجود على الماهية. هكذا ذهبوا، وهذا المعنى ظاهر في عبائر الملا رجبعلي التبريزي المعروف بالحكيم التبريزي في كتابه الأصول الآصفية قال: {إذا كانت الماهية من حيث هي ليست إلا هي، فالماهية الموجودة في الخارج إمّا أنْ يكون ماهية فقط في الخارج، أو يكون ماهية مع وجود في الخارج. فإنْ كانت في الخارج ماهية فقط فلا تكون موجودة؛ لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلا هي كما عرفت؛ وقد فرضناها موجودة، هذا خُلف؛ وإنْ لم يكن في الخارج ماهية بل يكون ماهية مع وجود؛ فيلزم أنْ يكون الوجود في الخارج مع الماهية لا بمعنى أنْ يكون موجوداً في الخارج حتى يلزم التسلسل في

الوجود ..... إذا ثبت أنّ الوجود مع الماهية في الخارج ثبت أنّ الوجود لازم للماهية في الخارج بمعنى أنّه تابع له﴾[1].

وهو كما ترى، والحق ما ذكر صدر المتألهين قدس سره.



1 منتخباتى از آثار حكماء الهى ايران ج1 ص257.

الفصل السابع
في أحكام الوجود السلبية[١]

منها أن الوجود لا غير له وذلك لأن انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كل ما يفرض غيرا له أجنبيا عنه بطلانا ذاتيا[٢].

ومنها أنه لا ثاني له لأن أصالة حقيقته الواحدة وبطلان كل ما يفرض غيرا له ينفى عنه كل خليط داخل فيه أو منضم إليه فهو صرف في نفسه وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر فكل ما فرض له ثانيا عاد أولا وإلا امتاز عنه بشيء غيره داخل فيه أو خارج عنه والمفروض انتفاؤه هذا خلف[٣].

---

١ تقدم في الفصول السابقة أنّ الوجود هو الحق تعالى وتقدس والأحكام السلبية المذكورة هي ما يسلب عن وجود الحق تبارك وتعالى وهي منفية نصاً وعقلاً أمّا العقلية فما سيورده السيد المصنف وأمّا نقلاً فهي قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: الآية٢٢].

قال شبستري في گلشن راز:

ظهور جملهٔ اشيا به ضد است ولى حق را نه مانند و نه ندّ است

يعني:

ظهور جميع الأشياء يكون بأضدادها أمّا وجود الحق تبارك وتعالى فلا مثل له ولا ند

٢ لا غير للوجود يعني: لا غير خارج عن حقيقته؛ وما دام ذلك الغير ليس من حقيقة الوجود فلا حقيقة له ولا وجود.

٣ تحتمل كلمة (ثانياً) معنيان يعودان إلى شيء واحد، الأول: إنّه لا فرد آخر له داخل حقيقته، الثاني: إنّه متفرد في حقيقته. وكلاهما يرجع إلى معنى واحد وهو نفي التعدد داخل الحقيقة.

وقد تمسّك السيد المصنف وغيره بقاعدة: (صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرر) وهذه نتيجة لمقدمتين:

المقدمة الأولى: إنّ حقيقة الوجود صرفة. بمعنى: إنّها غير مشوبة بأي شيء آخر ولا شيء معها ولا شيء يُضَمُّ إليها.

المقدمة الثانية: إنّ الصرف شيء واحد غير قابل للتعدد. وهذه لا ينكرها عاقل، وتعتبر من البديهيات.

النتيجة: إنّ حقيقة الوجود غير قابلة للتعدد. ومنه اشتُق مصطلح زبدة الشيء وصرافة الشيء والشيء الخالص، وأمثلته العُرفية والحسّية كثيرة.

والفرق بين الغير والثاني أنّ الغير هو حقيقة أخرى هو غير هذه الحقيقة، أمّا الثاني لهذه الحقيقة فهو وجود آخر داخل الحقيقة.

إنّه إذا فرض ثانٍ لحقيقة الوجود فلا بدّ أنْ يكون ما به الإشتراك بينهما هو حقيقة الوجود، وما به الإمتياز هو غير حقيقة الوجود. وقد ثبت في الحكم الأول أنّه لا غير للوجود، وبناءً عليه لا يوجد ما به الإمتياز فيبقى ما به الإشتراك، فحقيقة الوجود واحدة لا ثاني لها.

ومنها أنه ليس جوهرا ولا عرضا أما أنه ليس جوهرا فلان الجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع والوجود ليس من سنخ الماهية وأما أنه ليس بعرض فلان العرض متقوم الوجود بالموضوع والوجود متقوم بنفس ذاته وكل شيء متقوم به[1] .

ومنها أنه ليس جزءا لشيء لأن الجزء الآخر المفروض غيره والوجود لا غير له[2] .

و ما قيل إن كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود فإعتبار عقلي ناظر إلى الملازمة بين الوجود الإمكاني والماهية لا أنه تركيب من جزءين أصيلين .

ومنها أنه لا جزء له[3] لأن الجزء[4] إما جزء عقلي كالجنس والفصل وإما جزء خارجي كالمادة والصورة وإما جزء مقداري كأجزاء الخط والسطح والجسم التعليمي وليس للوجود شيء من هذه الأجزاء .

أما الجزء العقلي فلانه لو كان للوجود جنس وفصل فجنسه إما الوجود فيكون فصله المقسم مقوما لأن الفصل بالنسبة إلى الجنس يفيد تحصل ذاته لا أصل ذاته وتحصل الوجود هو ذاته هذا خلف وإما غير الوجود ولا غير للوجود .

و أما الجزء الخارجي وهو المادة والصورة فلان المادة والصورة هما الجنس والفصل مأخوذين بشرط لا فانتفاء الجنس والفصل يوجب انتفاءهما .

و أما الجزء المقداري فلان المقدار من عوارض الجسم والجسم مركب من المادة والصورة وإذ لا مادة ولا صورة للوجود فلا جسم له وإذ لا جسم له فلا مقدار له .

و مما تقدم يظهر أنه ليس نوعا لأن تحصل النوع بالتشخص الفردي والوجود متحصل بنفس ذاته.

---

١ من المعروف أنّ الذي ينقسم إلى جوهر وعرض هو الممكن بمعنى الوجود الماهوي، والوجودُ مقابل لذلك كلّه فلا شيء من أحكام مقابله يطرأ عليه.

هذا مضافاً إلى أنّ الجوهر يمكن أنْ يقسم وتكون له خاصة، والوجود ليس كذلك، والعرض يفتقر إلى ما يوجد به ويمكن أنْ لا يوجد وليس الوجود كذلك.

٢ الجزء المذكور هنا بمعنى هل أنّ الوجود جزءاً لشيء غير الوجود؟ وجوابه واضح أنّه تقدم في الحكم الأول نفي كل غير للوجود فاذا انتفى المركب انتفى جميع أجزاءه فلا يقع الوجود جزءاً لشيء غير الوجود.

٣ هذا الحكم ينفي وجود جزء للوجود وهو غير ما تقدم من نفي جزئية الوجود لغير الوجود.

٤ لا يتوهمنّ أحد أنّ السيد المصنف بسوقه الأمثلة الموجودة للجنس والفصل والمادة والصورة، إنّه يريد نفي الجزء عن الوجود. وإنّما يريد أنْ يثبت أنّ الوجود ليس له جنس، وليس له فصل، وليس له صورة، وليس له مادة. وهذا واضح مما يأتي من سَوق الدليل على النفي.

الفصل الثامن
في معنى نفس الأمر

قد ظهر مما تقدم أن لحقيقة الوجود ثبوتا وتحققا بنفسه، بل الوجود عين الثبوت والتحقق؛ وأن للماهيات ـ وهي التي تقال في جواب ما هو وتوجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها وتارة بوجود ذهني فلا تترتب عليها الآثار ـ ثبوتا وتحققا بالوجود، لا بنفس ذاتها، وإن كانا متحدين في الخارج؛ وأن المفاهيم الإعتبارية العقلية ـ وهي التي لم تنتزع من الخارج، وإنما اعتبرها العقل بنوع من التعمّل لضرورة تضطره إلى ذلك كمفاهيم الوجود والوحدة والعلية ونحو ذلك ـ أيضاً لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكية بها وإن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها أخذ الماهية في أفرادها وفي حدود مصاديقها .

و هذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الإعتبارية العقلية هو المسمى بنفس الأمر التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها فيقال إن كذا كذا في نفس الأمر .

توضيح ذلك أن من القضايا ما موضوعها خارجي بحكم خارجي[1] كقولنا الواجب تعالى موجود وقولنا خرج من في البلد وقولنا الإنسان ضاحك بالقوة وصدق الحكم فيها بمطابقته للوجود العيني .

و منها ما موضوعها ذهني بحكم ذهني أو خارجي مأخوذ بحكم ذهني كقولنا الكلي إما ذاتي أو عرضي والإنسان نوع وصدق الحكم فيها بمطابقته للذهن لكون موطن ثبوتها هو الذهن وكلا القسمين صادقان بمطابقتهما لنفس الأمر فالثبوت النفس الأمري أعم مطلقا من كل من الثبوت الذهني والخارجي .

وقيل إن نفس الأمر عقل مجرد فيه صور المعقولات عامة والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنية والخارجية تطابق ما عنده من الصور المعقولة .

و فيه أنا ننقل الكلام إلى ما عنده من الصور العلمية فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلى ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقه.



---

١ المقصود من الخارجي هو المتحقق الذي له حقيقة وواقعية لا أنّه بنحو القضية الخارجية الجزئية.

فتحٌ في الفصل الثامن
في معنى نفس الأمر

من المباحث التي وقعت محلاً للخلاف هي مسألة (نفس الأمر) ولا يهمنا إلا التعرض للمعنى العام لأنّ المسألة تابعة لنفسية الحكيم ومدى سياحته في عالم الملكوت. فإمّا أنْ يلحظها بنظر الفلسفة وإمّا بنظر النص وإمّا بنظر الكشف، وهذه اللحاظات وإنْ كانت قد تتحد من جهة إلا أنّ التعويل بصورة كلية على أحدها أمر غير مقطوع به، لأنّ هذا المصطلح مدرَسي يريد كل منهم تفسيره حسب ما يراه، وعلى أي حال ما يمكن أنْ يقال عنه:

إنّه الأمر الثابت بقطع النظر عن فرض الفارض، وسواء كان المعتبر موجوداً أو لا. بمعنى أنّه نفس الشيء بحد ذاته، والواقعية ومرتبة الذات، وهو الواقع الموضوعي الذي تثبت فيه الأشياء وترجع إليه قبل أنْ تكون في عالمنا هذا.

وجمعاً لما ذُكر من معاني لنفس الأمر من أنّه العقل وغيره، وبناءً على ما نذهب إليه من تفسير العقل ونفس الأمر، ومن المعنى العام المزبور؛ يمكن أنْ يقال بأنّ نفس الأمر هو مخزن ثبوت الأشياء العلمي وهو مصداق قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ ﴾[1].

إنّ نفس الأمر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها، كليّها وجزئيّها، صغيرها وكبيرها، جمعاً وتفصيلاً، عينيةً كانت أو علمية لا يعزب عنه مثقال ذرة، ومن حيث تبعيته لها يقال الأمر في نفسه كذا، أي: تلك الحقيقة التي يتعلق بها العلم، وليست غيرُ الذات في نفسها كذا[2]. وهذا لا يتقاطع مع كون نفس الأمر هو العقل بل العقل الأول كما اختاره المحقق الطوسي تَدَّسَّ، لأنّه حقّ وواقع، فنفس الأمر مظهر للعلم الإلهي من إحاطة العقل بالكليات المشتملة على جزئياتها، ولكون علمه مطابقاً لما في علم الله تعالى، وكذلك النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ بهذا الإعتبار عبارة عن نفس الأمر.

---

١ سورة الحجر: الآية٢١.

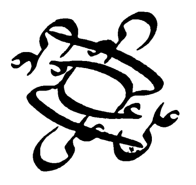
٢ شرح الفصوص للقيصري تصحيح آشتياني ص٥٠.

الفصل التاسع
الشيئية تساوق الوجود

الشيئية تساوق الوجود[١] والعدم لا شيئية له إذ هو بطلان محض لا ثبوت له فالثبوت والنفي في معنى الوجود والعدم .

و عن المعتزلة أن الثبوت أعم مطلقا من الوجود[٢] فبعض المعدوم ثابت عندهم وهو المعدوم الممكن ويكون حينئذٍ النفي أخص من العدم ولا يشمل إلا المعدوم الممتنع .

و عن بعضهم أن بين الوجود والعدم واسطة ويسمونها الحال وهي صفة الموجود التي ليست بموجودة ولا معدومة كالعالمية والقادرية والوالدية من الصفات الإنتزاعية التي لا وجود منحازا لها فلا يقال إنها موجودة والذات الموجودة تتصف بها فلا يقال إنها معدومة وأما الثبوت والنفي فهما متناقضان لا واسطة بينهما وهذه كلها أوهام يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأن العدم بطلان لا شيئية له.



---

١ المقصود من الوجود هنا ليس الوجود المطلق بل ما يقابل العدم، لأنّ الوجود المطلق لا يقال عنه شيء. لا يقال أنّه شيء ولكن ليس كمثل الأشياء قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: الآية ١١]. فإنّه يقال: ليس كمثله شيء لا تنفي الشيئية بل تنفي المثلية فهي من باب معدولة الموضوع وليس معدولة المحمول.

٢ هذا غير ما سنذكره من الفرق بين الثبوت والوجود، فلا يتوهمنّ أحد أنّنا نقول بالأعميّة المزعومة، إذ قول المعتزلة يثبت المعدوم في الذهن ونحن نقول أنّه لا يوجد معدوم أصلاً.

فتحٌ في الفصل التاسع

الشيئية تساوق الوجود

الظاهر أنّ المقصود من كلمة الوجود هو الوجود الخارجي، والمقصود من الشيئية هو التشخص، والتساوق يعني المساواة. وهذه القاعدة ببساطة تعني ما كان شيئاً وعُبِّرَ عنه بالشيء فهو موجود في الخارج، هذا ويمكن التوسعة في مفهوم الوجود المذكور في هذه القاعدة إلى الوجود في نفس الأمر، بمعنى شمول القاعدة للوجود العلمي أيضاً، ولكن هل يمكن أنْ نسمي ما لم يتعين بالشيء أو لا؟.

الظاهر من أدبيات العرفان النظري أنّ الشيء ثابت في الوجود العلمي بناءً على القول بالأعيان الثابتة، وهنا فرّقوا بين الوجود والثبوت. فقالوا إنّ الأشياء تتصف بالثبوت في الصقع الربوبي أولاً ثم يكون لها تعيناً ثانٍ ثم توجد في الخارج، تمسكاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1].

وتقريب الدلالة: إنّه تعالى سمّاه شيئاً قبل إيجاده في الخارج، فالشيء موجود في الأعيان الثابتة وعندما توجه إليه أمر (كن) خرج إلى الوجود العيني.

وبناءً عليه يكون للشيئية معنيان: وجودي وثبوتي، والمراد من الأول هو وجود الشيء في الخارج وهو الذي يوجد بعد كلمة (كن)،والمراد من الثاني هو الوجود العلمي في التعين الثاني المقدّم على أمر (كن).

قال الفناري: ﴿أمّا تسميته تعالى كل ممكن قبل وجوده شيئاً في قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2] فلا تقتضي الوجود، بل الثبوت في علم الله المصحح للخطاب

١ سورة النحل: الآية ٤٠.

٢ سورة النحل: الآية ٤٠.

معه وهو نوع من الوجود ..... فليس هذا ما يقوله المعتزلة بأنّ الممكنات المعدومة ثابتةً في أنفسها من غير الوجود، فإنّه باطلٌ قطعاً إذ لا واسطة بين الوجود والعدم﴾[١].

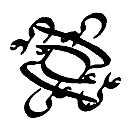
وقال: ﴿إنّ الوجود العيني يساوق شيئية الوجود، والوجود العلمي يساوق شيئية الثبوت﴾[٢].

وقال القيصري: ﴿الماهيات كلها وجودات خاصة علمية لأنّها ليست ثابتة في الخارج منفكة من الوجود الخارجي ليلزم الواسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهبت إليه المعتزلة لأنّ قولنا الشيء إمّا أنْ يكون ثابتاً في الخارج وإمّا أنْ لا يكون بديهيٌ، والثابت في الخارج هو الموجود فيه بالضرورة وغير الثابت هو المعدوم ..... فهي ثابتة في علمه﴾[٣].

هذا ولكنّ البعض قد يُشكل على الإستظهار المذكور أنّه دقّي وليس عرفياً. ويمكن الإجابة عنه أنّ مثل هذه المطالب المبتنية على الدقّة بحيث يكون الظهور الدقّي فيها أليقُ من العرفي.

وبناءً على هذا كلّه يَبينُ لك الفرق بين شيئية الوجود وشيئية الثبوت.

وبالأخره: شيئية الممكن تكون على وجهين: شيئية الوجود، وشيئية الماهية (وهي شيئية الثبوت). والأُولى: هي عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب، وعالم من العوالم، والثانية: عبارة عن نفس المعلومية وظهور الماهية عند العقل بواسطة نور الوجود وإنتزاعها من الوجود.



---

١ مصباح الأنس ص٧٩ – انتشارات مولى.

٢ المصدر السابق ص١٧٣.

٣ شرح فصوص الحكم تصحيح آشتياني ص٦٦.

الفصل العاشر

في أنه لا تمايز ولا علية في العدم[١]

أما عدم التمايز فلانه فرع الثبوت والشيئية ولا ثبوت ولا شيئية في العدم نعم ربما يتميز عدم من عدم بإضافة الوهم إياه إلى الملكات وأقسام الوجود فيتميز بذلك عدم من عدم كعدم البصر وعدم السمع وعدم زيد وعدم عمرو وأما العدم المطلق فلا تميز فيه[٢] .

و أما عدم العلية في العدم فلبطلانه وانتفاء شيئيته[٣] وقولهم عدم العلة علة لعدم المعلول قول على سبيل التقريب والمجاز فقولهم مثلا لم يكن غيم فلم يكن مطر معناه بالحقيقة أنه لم يتحقق العلية التي بين وجود الغيم ووجود المطر وهذا كما قيل نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة فيقال سالبة حملية وسالبة شرطية ونحو ذلك وإنما فيها سلب الحمل وسلب الشرط.



---

١ تقدم في الفصل التاسع أنّ الشيئية تساوق الوجود، وذكر تَدَّسُّ مباشرة أنّ العدم لا شيئية له بمعنى أنّه ليس بشيء فهو نفيٌ للشيء.

٢ قال المحقق السبزواري:

لا ميز في الأعدام من حيث العدم   وهو لها إذاً بوهمٍ يُرتسم

وسبب عدم التمايز هو عدم الوجود وعدم المصداق.

قال المحقق الإصفهاني:

إذ يقتضي التميّز التعيّنا   فاللاتناهي فيه عاد بيّنا

٣ قال المحقق السبزواري:

كذاك فبالأعدام لا عليّة   وإنْ بها فاهوا فتقريبية

والمحقق الإصفهاني تَدَّسُّ نفى العلية والمعلولية معاً وأرجع ذلك إلى عدم التميز، لأنّ العلية والمعلولية فرع التميز والتعين. قال تَدَّسُّ :

وحيث ليس مَيزه معقولا   فليس علة ولا معلولا

فتحٌ في الفصل العاشر

مقدمة

العدم: يعني عدم الوجود وهو يقابله، إذ أنّ مقابل الوجود يوجد إعتباران: أحدهما: الوجود المطلق، والآخر: مطلق الوجود، والعدم المقابل لمطلق الوجود هو مطلق العدم، فإذا قابله بالإعتبار الأول فهو سلب الوجود المطلق ومفاد الثاني سلب مطلق الوجود. ومن هذه الناحية يكون الفرق بين مطلق الوجود والوجود المطلق هو أنّ مطلق الوجود يتحقق بتحقق فرد واحد ولكن انتفاؤه يكون بانتفاء تمام الأفراد الأعم من الذهنية والخارجية، والوجود المطلق يتحقق بفرد وبانتفاء ذلك الفرد ينتفي الوجود المطلق.

يقول شبستري:

عـــدم آيينـــه هســـتى اســـت مطلـــق
كـــزو پيداســـت عكـــس تـــابش حـــق
عـــدم چـــون گشـــت هســـتى را مقابـــل
درو عكســـى شـــد انـــدر حـــال حاصـــل[١]

يعني:

إنّ العـــدم مـــرآة الوجـــود المطلـــق
ومنـــه تشـــع أنـــوار الحـــق المتألقـــة
وعنـــدما يكـــون العـــدم فـــي مقابـــل الوجـــود
تتجلـــى فيـــه صـــورة آنـــاً مّـــا

وبناءً على هذا كله فإنّ: العدم في نفسه أمر بسيط ساذج متحد المعنى، فلا إختلاف ولا إمتياز ولا تحصُّل فيه، اللهم إلا من باب الإضافة في الواقع أو في الأوهام، فالأعدام غير متمايزة في ذاتها أو في العوارض، فكل ما كان عدماً فهو عدم، فلا تمايز إلا بالإضافة أي بالملكات؛

---

١ گلشن راز.

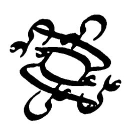
مثلاً: العقل يتصور أشياء متمايزة مثل العلة والمعلول والشرط والمشروط والضدّ وضدّه، وعند إضافة العدم لكل واحد منها سيمتاز عدم العلة من عدم المعلول، وعدم الشرط متمايز من عدم المشروط وهكذا.

هذا ولكن بدون تصور الأمور المتمايزة في البداية، وإضافة العدم إليها، فإنّه لا تمايز في الأعدام أبداً. كلُّ هذا بالنسبة للعدم بصورة عامة، أمّا المعدوم فهو ما يقابل الوجود، أي ما ليس له تقرّر في عالم الخارج، وهو كالعدم من حيث الأحكام، بل لا فرق فلا يمكن أنْ يعاد المعدوم، بمعنى أنّ الشيء إذا أُعدم وانمحى لا يمكن أنْ يعاد مرة أخرى فلعله يخلع صورة ويلبس صورة أخرى. هذا هو المقصود من عدم إعادة المعدوم أي بنفس صورته.

يقول صدر المتألهين قدس سره: {إنّ الله لا يتجلى في صورة مرتين وكل يوم هو في شأن ولا تكرار في التجلي}[1].

وعلى أي حال فإنّ إعادة المعدوم بكل خصوصياته وعوارضه غير ممكن، إذ أنّ هويات الوجودات عبارة عن تجليات الحق تعالى، هذا وإنّ المتوهمين بأنّ المعدوم لا يعاد مطلقاً أنكروا السير التكاملي للأشياء وتبدل الصور.

هذا ملخص ما ذكره السيد المصنف في الفصول الثلاثة الأخيرة من هذه المرحلة.



١

---

١ الأسفار ج١ ص٣٥٣.

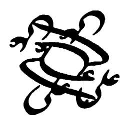
فتحٌ في الفصل العاشر
في أنـّه لا تمايز ولا علية في العدم

هذه المسألة وقعت محلّ نزاع بين الحكماء، فقال البعض بالتمايز كالمحقق الطوسي ﰱ حيث قال: ﴿وقد يتمايز الأعدام ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير ..... وعلق العلامة الحلي على هذه العبارة بأنّ التمايز إنّما يكون بالملكات﴾[١]. أمّا المحقق السبزواري فقد أنكر التمايز حيث قال: ﴿لا ميز في الأعدام من حيث العدم﴾.

وهذا وإنْ كان ظاهراً نزاعٌ، ولكنه في الحقيقة نزاع لفظي لأنّ القائلين بوجود التمايز يثبتونه بواسطة الإضافة إلى الملكات، أمّا المنكرون فهم يلحظون نفس العدم بدون إعتبار إضافة. والأمر سهلٌ.

قال المحقق الإصفهاني:

لا ريـب فـي وحـدة مفهـوم العـدم ... إلا إذا كـان بغيـره اسـتتم
ولـيس للمفهـوم مـن مصـداق ... لـه تمـايز علـى الإطـلاق
إذ يقتضـي التميّـزُ التعيّنـا ... فاللاتنـاهي فيـه عـاد بيّنـا
وحيـث لـيس ميـزه معقـولاً ... فلـيس علـةٌ ولا معلـولاً



---

١ كشف المراد ص٤٤.

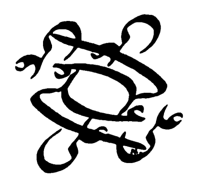
الفصل الحادي عشر
في أن المعدوم المطلق لا يخبر عنه

ويتبين ذلك بما تقدم أنه بطلان محض لا شيئية له بوجه وإنما يخبر عن شيء بشيء .

وأما الشبهة بأن قولهم المعدوم المطلق لا يخبر عنه يناقض نفسه فإنه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار فهي مندفعة بما سيجيء في مباحث الوحدة والكثرة من أن من الحمل ما هو أولي ذاتي يتحد فيه الموضوع والمحمول مفهوما ويختلفان إعتبارا كقولنا الإنسان إنسان ومنه ما هو شائع صناعي يتحدان فيه وجودا ويختلفان مفهوما كقولنا الإنسان ضاحك والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي ولا يخبر عنه وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشائع ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض .

وبهذا التقريب يندفع الشبهة عن عدة قضايا توهم التناقض كقولنا الجزئي جزئي وهو بعينه كلي يصدق على كثيرين وقولنا شريك الباري ممتنع مع أنه معقول في الذهن فيكون موجودا فيه ممكنا وقولنا الشيء إما ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه واللاثابت في الذهن ثابت فيه لانه معقول .

وجه الاندفاع أن الجزئي جزئي بالحمل الأولي كلي بالشائع وشريك الباري شريك الباري بالحمل الأولي وممكن مخلوق للباري بالشائع واللاثابت في الذهن كذلك بالحمل الأولي وثابت فيه بالشائع.



١

فتحٌ في الفصل الحادي عشر
في أنّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه

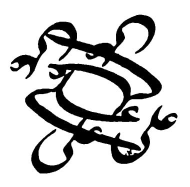
المقصود من المعدوم المطلق هو الذي لا يضاف إلى وجود خاص.

والعدم المطلق يقابل الوجود المطلق الذي لا يضاف إلى ماهية خاصة، وهو الذي لا تحقق له في أي وعاء من أوعية الوجود وبأي مرتبة من مراتبه ونحو من أنحائه. وبناءً على هذا فلا مانع من ثبوت مفهوم العدم المطلق في الذهن، كما يقال في المنطق من أنّ الجزئي جزئي بالحمل الشايع وكلي بالحمل الأولي.

قال المحقق الإصفهاني:

العـدم المطلـق حتـى الـذهني لا منـع مـن وجـوده فـي الـذهن
إذ البـديل للوجـود لـيس مـا يكـون عنوانـاً وذاتـاً عـدماً
لكنـه لا فـرد للمعـدوم ولا لـه حكـم علـى المفهـوم
ولا علـى ثبوتـه بالشـايع إذ هـو خُلـفٌ أو خـلاف الواقـع
بـل هـو عنـوان لـذات باطلـة مفروضـة الثبـوت عنـد العاقلـة

والشبهة التي أشار إليها السيد المصنف وجوابها هو مسألة التغاير والإتحاد في المفهوم والمصداق لا أكثر إذ هي لا تعدو كونها شبهة في أصل الفهم لعدم وحدة العالم، والأمر سهلٌ.



الفصل الثاني عشر
في امتناع إعادة المعدوم بعينه

قالت الحكماء إن إعادة المعدوم بعينه ممتنعة وتبعهم فيه بعض المتكلمين وأكثرهم على الجواز .

وقد عد الشيخ امتناع إعادة المعدوم ضروريا وهو من الفطريات لقضاء الفطرة ببطلان شيئية المعدوم فلا يتصف بالإعادة[١] .

والقائلون بنظرية المسألة احتجوا عليه بوجوه منها أنه لو جاز للمعدوم في زمان أن يعاد في زمان آخر بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال لانه حينئذٍ يكون موجودا بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل .

حجة أخرى لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداء واستئنافا وهو محال أما الملازمة فلان حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ومثل الشيء ابتداء ومعاده ثانيا لا فرق بينهما بوجه لانهما يساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه وأما استحالة اللازم فلاستلزام إجتماع المثلين في الوجود عدم التميز بينهما وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير وهو محال .

حجة أخرى إن إعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ وهو محال لاستلزامه الانقلاب أو الخلف بيان الملازمة أن إعادة المعدوم بعينه يستلزم كون المعاد هو المبتدأ ذاتا وفي جميع الخصوصيات المشخصة حتى الزمان فيعود المعاد عين المبتدأ وهو الانقلاب أو الخلف .

حجة أخرى لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغا معينا يقف عليه إذ لا فرق بين العودة الأولى والثانية وهكذا إلى ما لا نهاية له كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ وتعين العدد من لوازم وجود الشيء المتشخص .

احتج المجوزون بأنه لو امتنعت إعادة المعدوم لكان ذلك إما لماهيته وإما للازم ماهيته ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء وهو ظاهر وإما لعارض مفارق فيزول الإمتناع بزواله .

---

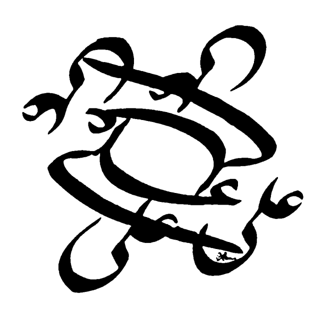
١ قال المحقق السبزواري:

إعـــادة المعــــدوم ممـــا امتنعـــا	وبعضـــــهم فيـــه الضـــرورة ادعـــى
فإنّـــه علـــى جوازهـــا حـــتم	فـــي الشـــخص تجـــويز تخلّـــل العـــدم

و رد بأن الإمتناع لأمر لازم لكن لوجوده وهويته لا لماهيته كما هو ظاهر من الحجج المتقدمة .

و عمدة ما دعاهم إلى القول بجواز الإعادة زعمهم أن المعاد وهو مما نطقت به الشرائع الحقة من قبيل إعادة المعدوم .

و يرده أن الموت نوع استكمال لا انعدام وزوال.



فتحٌ في الفصل الثاني عشر
في امتناع إعادة المعدوم بعينه

والمقصود منه امتناع إعادة المعدوم بجميع خصوصياته ويمكن ذكر الأدلة على ذلك وإنْ كان الشيخ الرئيس يعدّ هذا الإمتناع من الضروريات:

١- ما عن العرفاء من أنّه لا تكرار في التجلي، وقد ذكر المحقق الشيخ محمد تقي الآملي أنّ لقول العرفاء هذا معانٍ وهي:

أ- إنّ كل مرتبة من مراتب الوجود المنبسط والفيض المقدس لا تتكرر ولا تتعدد ولا عدم لها، لأنّ عدمها برفعها عن تلك المرتبة وخلو الوجود المنبسط عنها، والمفروض عدم خلوه عنها.

ب- إنّ هذا الوجود المنبسط مع قطع النظر عن مراتبه شيء واحد وجلوة واحدة لا تكرر ولا تعدد فيها.

ج- إنّ العالم - أي ما سوى الله تعالى - من جهة إرتباط بعضه ببعض كإرتباط أجزاء بدن واحد بعضها ببعض شيء واحد لا تكرار فيه، وقد جعل وحدة العالم في الإلهيات دليلاً على توحيده تبارك وتعالى[١].

قال المحقق الإصفهاني:

وجود كل شيء الهوية	وهي مناط ذاته الشخصية
فلا وجودان لذات واحدة	ووحدة الذات عليه شاهدة
ومنه لا تكرار في التجلي	إذ التجلي بوجود فعلي

٢- لزوم الخلق: فإذا قلنا بجواز إعادة المعدوم يتخلل العدم بين الشيء ونفسه، لأنّ المفروض هو إعادة شخص المعدوم فيكون بينه وبين المعاد عدمٌ متخلل ويلزم منه كون الواحد إثنين.

---

١ درر الفوائد ج١ ص١٦٨-١٦٩.

٣- تجويز وجود المماثل للمعاد الملازم لإجتماع المثلين، ويلزم منه إشكال آخر وهو: عدم الفرق بين المبتدأ والمعاد فيكون تعيين أحدهما بالمعاد والآخر بالمبتدأ بلا معيِّن.

فلا يكون أحدهما مستحقاً لأنْ يكون معاداً لشيء، والآخر لأنْ يكون حادثاً جديداً، بل إمّا أنْ يكون كل واحد منهما معاداً، أو كل واحد جديداً... إلى غير ذلك من الإشكالات.

٤- لزوم التسلسل: على إعتبار أنّ عَود الشيء في المعاد الأول والثاني و... إلى ما لا نهاية له؛ يقتضي عود العلل على النظام الطبيعي وهو مستحيل.

دفع وهم:

البتّه أنّ العامل الرئيسي للقول بإعادة المعدوم هو الإعتقاد بيوم المعاد، ولكن المعاد في القيامة لا يكون من قبيل إعادة المعدوم بعينه بل هو خروج من نشأة إلى أخرى، وهنا يأتي الخلاف بين المتكلمين والفلاسفةوما ذكرناه هنا هو جمعٌ بينهما، وإلا فصدر المتألهين تتَّسِّنُ يذهب إلى المعاد الروحاني دون الجسماني[1] وبمعنى أدقّ يذهب إلى عودة الجسم المثالي دون المادي مطلقاً، فالمادي لا يعود بأجزاءه الأصلية فضلاً عن الفضلية. وقد دلت الروايات على أنّ الذي يرجع هو أصل المادة في الأجسام دون العوارض كما قد يُفهم من رواية عمار الساباطي عن الصادق عليه السلام أنه سُئِلَ عَنِ الْمَيِّتِ يَبْلَى جَسَدُهُ؟ قَالَ: ﴿نَعَمْ؛ حَتَّى لا يَبْقَى لَهُ لَحْمٌ وَلا عَظْمٌ إلا طِينَتُهُ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا؛ فَإِنَّهَا لا تَبْلَى، تَبْقَى فِي الْقَبْرِ مُسْتَدِيرَةً حَتَّى يُخْلَقَ مِنْهَا كَمَا خُلِقَ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[2].

---

١ الذي يقول بعودة الأجزاء الأصلية دون الفضلية.

٢ الكافي ج٣ ص٢٥١.

أمّا إذا أراد الله عز وجل أنْ ينشر الأجساد مرة أخرى فقد دلت عليه رواية جميل بن درّاج عن الإمام الصادق عليه السلام: ﴿إِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَبْعَثَ الْخَلْقَ أَمْطَرَ السَّمَاءَ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً، فَاجْتَمَعَتِ الأَوْصَالُ وَنَبَتَتِ اللُّحُومُ﴾[1].

قال المحقق الإصفهاني:

والإمتنـــاع لازم الماهيـــة ... لا لازم الماهيـــة الكليـــة

وكل هذا ليس بمعزل عن قدرة الله عز وجل الذي يحيي العظام وهي رميم، فنشر البدن الذي صار رميماً وحشره ليس من إعادة المعدوم، إذ أنّ البدن كان قد تلطف وتغير شكله وهو باقٍ عينه، وهذا ليس إنعداماً بل هو استكمال كما عبر عنه السيد المصنف قدس سره.

قال المحقق الإصفهاني:

ولـــيس نشـــر البـــدن الـــرميم ... وحشــــره إعـــادة المعـــدوم

ولا انعـــدامٌ عنـــد تلطيـــف البـــدن ... بـــل عينـــه بـــاقٍ علـــى وجـــه حســـن

والنشـــآت كلهـــا منـــازل ... للفـــيض وهـــو للصـــعود نـــازل

ومقتضـــى الخـــروج مـــن حـــدٍّ إلـــى ... حـــدٍّ هـــو البـــاء عنـــد العُقـــلا

هذا وقد دلت النصوص على أنّ الموت نوع استكمال كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾[2] بمعنى أنها الحياة الحقيقية الكاملة. وما ورد عن مولانا موسى ابن جعفر عليه السلام أنه دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ قَدْ غَرِقَ فِي سَكَرَاتِ الْمَوْتِ وَهُوَ لا يُجِيبُ دَاعِياً. فَقَالُوا لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ؛ وَدِدْنَا لَوْ عَرَفْنَا كَيْفَ الْمَوْتُ، وَكَيْفَ حَالُ صَاحِبِنَا؟ فَقَالَ: ﴿الْمَوْتُ هُوَ الْمِصْفَاةُ؛ يُصَفِّي الْمُؤْمِنِينَ مِنْ ذُنُوبِهِمْ؛ فَيَكُونُ آخِرُ أَلَمٍ يُصِيبُهُمْ كَفَّارَةَ آخِرِ وِزْرٍ بَقِيَ عَلَيْهِمْ﴾[3]. وهي واضحة.

١

---

١ بحار الأنوار ج٧ ص٣٣.

٢ سورة العنكبوت: الآية ٦٤.

٣ معاني الأخبار ص٢٨٩.



المرحلة الثانية

في إنقسام الوجود إلى خارجي وذهني

وفيها فصل واحد

المرحلة الثانية

في إنقسام الوجود إلى خارجي وذهني[1]

وفيها فصل واحد

الفصل الأول

في الوجود الخارجي والوجود الذهني

المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجي وهو الوجود الذي يترتب عليها فيه الآثار المطلوبة[2] منها وجودا آخر لا يترتب عليها فيه الآثار ويسمى وجودا ذهنيا فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع بما أنه جوهر ويصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنه جسم وبما أنه نبات وحيوان وإنسان ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقة ويظهر معه آثار هذه الأجناس والفصول وخواصها والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتا واجد لحده غير أنه لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار الخارجية .

وذهب[3] بعضهم إلى أن المعلوم لنا المسمى بالموجود الذهني شبح الماهية لا نفسها والمراد به عرض وكيف قائم بالنفس يباين المعلوم الخارجي في ذاته ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصياته كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي وهذا[4] في الحقيقة سفسطة ينسد معها باب العلم بالخارج من أصله.

وذهب[5] بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني مطلقا وأن علم النفس بشيء إضافة خاصة منها إليه[6] ويرده العلم بالمعدوم إذ لا معنى محصلا للإضافة إلى المعدوم.

---

١ ذكر السيد المصنف تَنَرَّحُ في إبتداء هذه المرحلة نظرية مشهور الحكماء في مسألة الوجود الذهني، وذكر بالإضافة إلى ذلك نظريتين هما نظرية الأشباح ونظرية الإضافة وأظهر عدم ارتضائه لهما، وشرع تَنَرَّحُ بذكر الأدلة والإشكالات عليها والرد على تلك الإشكالات كما هو ظاهر عبارة النص.

٢ هذه النقطة هي نقطة التمييز بين الوجود الخارجي والذهني، فهل المقصود أنّ الآثار مطلوبة من الماهيات، أو الآثار التي ننتظرها من الماهيات؟.

٣ذِكْرُ المصنف لنظرية الشبح.

٤ هذا رد المصنف على نظرية الشبح.

٥ ذِكْرُ المصنف لنظرية الإضافة.

٦ قال المحقق السبزواري:

فـأنكر الذهنيـة قـومٌ مطلقـا   بعـض قيامـاً مـن حصـولٍ فرّقـا

واحتج[1] المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه الأول أنا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابية كقولنا بحر من زيبق كذا وقولنا إجتماع النقيضين غير إجتماع الضدين إلى غير ذلك والإيجاب إثبات وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلهذه الموضوعات المعدومة وجود وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر ونسميه الذهن[2].

الثاني أنا نتصور أموراً تتصف بالكلية والعموم كالإنسان الكلي والحيوان الكلي والتصور إشارة عقلية لا تتحقق إلا بمشار إليه موجود وإذ لا وجود للكلي بما هو كلي في الخارج فهي موجودة في موطن آخر ونسميه الذهن[3].

الثالث أنا نتصور الصرف من كل حقيقة وهو الحقيقة محذوفا عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام كالبياض المتصور بحذف جميع الشوائب الأجنبية وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر فهو واحد وحدة جامعة لكل ما هو من سنخه والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج فهي موجودة في موطن آخر نسميه الذهن[4].

تتمة[5]

قد استشكل على وجود الماهيات في الذهن بمعنى حصولها بأنفسها فيه إشكالات الإشكال الأول أن القول بحصول الماهيات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا معاً وهو محال بيان الملازمة أن الجوهر المعقول في الذهن جوهر بناء على انحفاظ الذاتيات وهو بعينه عرض لقيامه بالنفس قيام العرض بمعروضه وأما بطلان اللازم فللزوم كونه قائماً بالموضوع وغير قائم به[6].

---

١ مختار السيد المصنف في نظرية الوجود الذهني والأدلة عليه.

٢ قال المحقق السبزواري:

للشـــيء غيـــر الكـــون فـــي الأعيـــان كـــونٌ بنفســـه لـــدى الأذهـــانِ

للحكـــم إيجابـــاً علـــى المعـــدوم

٣ قال المحقق السبزواري:

ولانتـــزاع الشـــيء ذي العمـــومِ

٤ قال المحقق السبزواري:

صـــرف الحقيقـــة الـــذي مـــا كثُـــرا مـــن دون منظمّاتهـــا العقـــل يـــرى

٥ الإشكال على وجود الماهيات في الذهن والرد عليه.

٦ قال المحقق السبزواري:

فجـــوهرٌ مـــع عـــرضٍ كيـــف اجتمـــع

الإشكال الثاني أن الماهية الذهنية مندرجة تحت مقولة الكيف بناء على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلمية كيفيات نفسانية ثم إنا إذا تصورنا جوهرا كان مندرجا تحت مقولة الجوهر لانحفاظ الذاتيات وتحت مقولة الكيف كما تقدم والمقولات متباينة بتمام الذوات فيلزم التناقض في الذات وكذا إذا تصورنا مقولة أخرى غير الجوهر كانت الماهية المتصورة مندرجة تحت مقولتين وكذا لو تصورنا كيفا محسوسا كان مندرجا تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني وهو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة واستحالته ضرورية[١].

قالوا وهذا الإشكال أصعب من الأول إذ لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهرا وعرضا لأن التباين الذاتي الذي بين المقولات إنما هو بين الجوهر والكيف والكم وغيرها وأما مفهوم العرض بمعنى القائم بالموضوع فهو عرض عام صادق على تسع من المقولات ومن الجائز أن يعم الجوهر الذهني أيضاً ويصدق عليه لأن المأخوذ في رسم الجوهر أنه ماهية إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع وهو إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع هذا.

و أما دخول الماهية الواحدة تحت مقولتين كالجوهر والكيف وكالكم والكيف والمقولات متباينات بتمام الذوات فاستحالته ضرورية لا مدفع لها.

و بالتوجه إلى ما تقدم من الإشكال ونحوه ذهب بعضهم إلى إنكار الوجود الذهني من أصله بالقول بأن العلم بإضافة من النفس إلى الخارج فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية فقط وقد عرفت ما فيه.

و بعضهم إلى أن الماهيات الخارجية موجودة في الذهن بأشباحها لا بأنفسها وشبح الشيء يغاير الشيء ويباينه فالصورة الذهنية كيفية نفسانية وأما المقولة الخارجية فغير باقية فيها فلا إشكال وقد عرفت ما فيه.

و قد أجيب عن الإشكال بوجوه[٢] منها ما عن بعضهم أن العلم غير المعلوم فعند حصول ماهية من الماهيات الخارجية في الذهن أمران أحدهما الماهية الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج وهو المعلوم وهو غير قائم بالنفس بل قائم بنفسه حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان والآخر صفة حاصلة للنفس قائمة بها يطرد بها عنها الجهل وهو العلم وعلى هذا

---

١ قال المحقق السبزواري:

أم كيـف تحـت الكيـف كـل قـد وقـع

٢ هذا شروع في الرد على الإشكالات على وجود الماهيات في الذهن.

فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجية من جوهر أو كم أو غير ذلك والعلم كيف نفساني فلا إجتماع أصلا لا لمقولتين ولا لنوعين من مقولة.

و فيه أنه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم فإن الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنا الجهل وتصير وصفا لنا نتصف به.

و منها ما عن بعض القائلين بأصالة الماهية أن الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيتها الخارجية ومنقلبة إلى الكيف بيان ذلك أن موجودية الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهية أصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فإذا تبدل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنيا جاز أن تنقلب الماهية بأن يتبدل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفا فليس للشيء بالنظر إلى ذاته حقيقة معينة بل الكيفية الذهنية إذا وجدت في الخارج كانت جوهرا أو غيره والجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن كان كيفا نفسانيا وأما مباينة الماهية الذهنية للخارجية مع أن المدعى حصول الأشياء بأنفسها في الذهن وهو يستدعي أصلا مشتركا بينهما فيكفي في تصويره أن يصور العقل أمرا مبهما مشتركا بينهما يصحح به أن ما في الذهن هو الذي في الخارج كما يصور المادة المشتركة بين الكائن والفاسد الماديين.

و فيه أولا أنه لا محصل لما ذكره من تبدل الماهية وإختلاف الوجودين في الحقيقة بناء على ما ذهب إليه من أصالة الماهية وإعتبارية الوجود.

و ثانيا أنه في معنى القول بالشبح بناء على ما التزم به من المغايرة الذاتية بين الصورة الذهنية والمعلوم الخارجي فيلحقه ما لحقه من محذور السفسطة ومنها ما عن بعضهم أن العلم لما كان متحدا بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقولة المعلوم إن جوهرا فجوهر وإن كما فكم وهكذا وأما تسميتهم العلم كيفا فمبني على المسامحة في التعبير كما يسمى كل وصف ناعت للغير كيفا في العرف العام وإن كان جوهرا.

و بهذا يندفع إشكال اندراج المقولات الآخر تحت الكيف.

و إما إشكال كون شيء واحد جوهرا وعرضا معا فالجواب عنه ما تقدم أن مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضية وللجوهر الذهني ولا إشكال فيه.

و فيه أن مجرد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب اندراجه تحتها كما ستجيء الإشارة إليه.

على أن كلامهم صريح في كون العلم الحصولي كيفا نفسانيا داخلا تحت مقولة الكيف حقيقة من غير مسامحة.

و منها ما ذكره صدر المتألهين ﵀ في كتبه وهو الفرق في إيجاب الاندراج بين الحمل الأولي وبين الحمل الشائع فالثاني يوجبه دون الأول بيان ذلك أن مجرد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حد شيء وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع بل يتوقف الاندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجية على ذلك الشيء.

فمجرد أخذ الجوهر والجسم مثلا في حد الإنسان حيث يقال الإنسان جوهر جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم حتى يكون موجودا لا في موضوع بإعتبار كونه جوهرا ويكون بحيث يصح أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة بإعتبار كونه جسما وهكذا.

و كذا مجرد أخذ الكم والإتصال في حد السطح حيث يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين لا يوجب اندراجه تحت الكم والمتصل مثلا حتى يكون قابلا للإنقسام بذاته من جهة أنه كم ومشتملا على الفصل المشترك من جهة أنه متصل وهكذا.

و لو كان مجرد صدق مفهوم على شيء موجبا للاندراج لكان كل مفهوم كلي فردا لنفسه لصدقه بالحمل الأولي على نفسه فالاندراج يتوقف على ترتب الآثار ومعلوم أن ترتب الآثار إنما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني. فتبين أن الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات لعدم ترتب آثارها عليها لكن الصورة الذهنية إنما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلى ما بحذائها من الوجود الخارجي وأما من حيث إنها حاصلة للنفس حالا أو ملكة تطرد عنها الجهل فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع وهو أنه عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف وإن لم يكن من جهة كونه وجودا ذهنيا مقيسا إلى الخارج داخلا تحت شيء من المقولات لعدم ترتب الآثار اللهم إلا تحت مقولة الكيف بالعرض.

و بهذا البيان يتضح اندفاع ما أورده بعض المحققين على كون العلم كيفا بالذات وكون الصورة الذهنية كيفا بالعرض من أن وجود تلك الصور في نفسها ووجودها للنفس واحد وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها تكون هي كيفا في النفس لأن وجودها الخارجي لم يبق بكليته وماهياتها في أنفسها كل من مقولة خاصة وبإعتبار وجودها الذهني لا جوهر ولا عرض وظهورها لدى النفس ليس سوى تلك الماهية وذلك الوجود إذ ظهور الشيء ليس أمرا ينضم إليه وإلا لكان ظهور نفسه وليس هناك أمر آخر والكيف من المحمولات بالضميمة والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقولية كان ماهية العلم إضافة لا كيفا وإذا كان إضافة إشراقية كان وجودا فالعلم نور وظهور وهما وجود والوجود ليس ماهية.

وجه الاندفاع أن الصورة العلمية هي الموجودة للنفس الظاهرة لها لكن لا من حيث كونها موجودا ذهنيا مقيسا إلى خارج لا تترتب عليها آثاره بل من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس تطرد عنها عدما وهي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها وهذا أثر خارجي مترتب عليها وإذا كانت النفس موضوعة لها مستغنية عنها في نفسها فهي عرض لها ويصدق عليها حد الكيف ودعوى أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضم إليها ممنوعة.

فظهر أن الصورة العلمية من حيث كونها حالا أو ملكة للنفس كيف حقيقة وبالذات ومن حيث كونها موجودا ذهنيا كيف بالعرض وهو المطلوب.

الإشكال الثالث أن لازم القول بالوجود الذهني وحصول الأشياء بأنفسها في الأذهان كون النفس حارة باردة عريضة طويلة متحيزة متحركة مربعة مثلثة مؤمنة كافرة وهكذا عند تصور الحرارة والبرودة إلى غير ذلك وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة أنا لا نعني بالحار والبارد والعريض والطويل ونحو ذلك إلا ما حصلت له هذه المعاني وقامت به.

و الجواب عنه أن المعاني الخارجية كالحرارة والبرودة ونحوهما إنما تحصل في الأذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية وتصدق عليها بالحمل الأولي دون الشائع والذي يوجب الاتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها دون حصول ماهياتها لها وقيام ما هي هي بالحمل الأولي.

الإشكال الرابع أنا نتصور المحالات الذاتية كشريك الباري وإجتماع النقيضين وارتفاعهما وسلب الشيء عن نفسه فلو كانت الأشياء حاصلة بأنفسها في الأذهان استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية.

و الجواب عنه أن الحاصل من المحالات الذاتية في الأذهان مفاهيمها بالحمل الأولي دون الحمل الشائع فشريك الباري في الذهن شريك الباري بالحمل الأولي وأما بالحمل الشائع فهو كيفية نفسانية ممكنة مخلوقة للباري وهكذا في سائر المحالات.

الإشكال الخامس أنا نتصور الأرض بما رحبت بسهولها وجبالها وبراريها وبحارها وما فوقها من السماء بأرجائها البعيدة والنجوم والكواكب بأبعادها الشاسعة وحصول هذه المقادير العظيمة في الذهن بمعنى إنطباعها في جزء عصبي أو قوة دماغية كما قالوا به من إنطباع الكبير في الصغير وهو محال ودفع الإشكال بأن المنطبع فيه منقسم إلى غير النهاية لا يجدي شيئا فإن الكف لا تسع الجبل وإن كانت منقسمة إلى غير النهاية.

و الجواب عنه أن الحق كما سيأتي أن الصور الإدراكية الجزئية غير مادية بل مجردة تجردا مثاليا فيها آثار المادة من مقدار وشكل وغيرهما دون نفس المادة فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجرده المثالي من غير أن تنطبع في جزء بدني أو قوة متعلقة بجزء بدني.

و أما الأفعال والإنفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الإحساس بشيء أو عند تخيله فإنما هي معدات تتهيأ بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها.

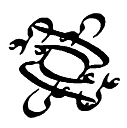
الإشكال السادس أن علماء الطبيعة بينوا أن الإحساس والتخيل بحصول صور الأجسام المادية بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية في الأعضاء الحاسة وإنتقالها إلى الدماغ مع ما لها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة والإنسان ينتقل إلى خصوصية مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده على ما فصلوه في محله ومع ذلك لا مجال للقول بحضور الماهيات الخارجية بأنفسها في الأذهان.

و الجواب عنه أن ما ذكروه من الفعل والإنفعال المادي عند حصول العلم بالجزئيات في محله لكن هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجية ليست هي المعلومة بالذات بل هي معدات تهيىء النفس لحضور الماهيات الخارجية عندها بوجود مثالي غير مادي وإلا لزمت السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في أعضاء الحس والتخيل وبين ذوات الصور.

بل هذا من أقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الإنسان بوجود غير مادي فإن الوجود المادي لها كيفما فرض لم يخل عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الأمور الخارجية ذوات الصور ولازم ذلك السفسطة ضرورة.

الإشكال السابع أن لازم القول بالوجود الذهني كون الشيء الواحد كليا وجزئيا معا وبطلانه ظاهر بيان الملازمة أن ماهية الإنسان المعقولة مثلا من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كلية ومن حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصية وقيامها بها جزئية متشخصة بتشخصها متميزة من ماهية الإنسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس فهي كلية وجزئية معا.

و الجواب عنه أن الجهة مختلفة فهي من حيث إنها وجود ذهني مقيس إلى الخارج كلية تقبل الصدق على كثيرين ومن حيث إنها كيفية نفسانية من غير مقايسة إلى الخارج جزئية.



فتحٌ في المرحلة الثانية

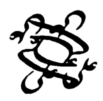
في إنقسام الوجود إلى خارجي وذهني

إنقسام الوجود إلى خارجي وذهني من الأمور الواضحة، إذ ثبوت الوجود الخارجي لا يشكّ فيه أحد، أمّا الذهني فواضح بأدنى تأمّل لمن يريد إثباته، وإلا لا داعي للإصغاء إلى مقالة المنكرين، إذ أنّهم ينكرون بذلك نفس كلامهم ومعلوماتهم التي هي ليست إلا وجودات ذهنية.

وعلى أي حال، فإنّ الوجود الذهني ثابت وهو أعم لما هو مرتبط بالماهية وغيرها، فبالنسبة لأي ماهيةٍ توجد ثلاثة أنحاء تتباين بقوة ثبوتها، فالجوهرية -مثلاً- التي لها معنى واحد، يوجد مفهومها تارةً مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع والمادة، كالعقول الفعّالة (على مراتبها)، وتارةً يوجد مفتقراً إلى مادة مقترناً بها تصدر منه الأحكام المتضادة من الحركة والسكون والكون والفساد، مثل الصور النوعية والنفوس المنفعلة. وأخرى - وهي محل الكلام - يوجد مفهومها متوسطاً بين عالمين كالصور التي يتوهمها وتنطبع عند الإنسان.

وقد سمي هذا النوع من الوجود بالوجود الذهني بمقتضى مقابلته مع الوجود الخارجي، وعبروا عنه أيضاً بالوجود العلمي، لأنّ إنطباع الصورة العلمية أو وجودها في الذهن من أوضح أدلة ثبوت الوجود الذهني، وعبروا عنه كذلك بالوجود الظلّي لعدم تشخصه كالخارجي ولضعفه وفتوره عن الوجود الخارجي.

وبين الوجود الذهني والظهور الظلي إرتباط دقيق ووثيق أشبه ما يكونان لفظين لمعنى واحد، حيث أنّ كليهما علمٌ؛ فإنّ للإنسان قوة درّاكة تنتقش بها صور الأشياء كما تظهر الصور في المرآة ولكن الفرق أنّ الذي ينتقش في المرآة هو صور المحسوسات فقط، أمّا في القوة المدركة الإنسانية فتنتقش صور المعقولات كما صور المحسوسات.



هذا وإنّ مسألة الوجود الذهني والظهور الظلي تعتمد على ثلاثة أصول تشكّل روح فَهْمِ الوجود الذهني وترفع الإشكال عن ذهن من يريد معرفتها وهذه الأصول تصاغ على هيئة أسئلة وهي:

١- ما هو الموجود بالوجود الظلّي؟.

٢- ما هو ذلك الظلّ؟.

٣- ذلك الظلّ ظلّ ماذا؟.

ونجيب على هذه الأسئلة كلاً على حدة:

الأول: إنّه لا بدّ من الإلتفات إلى أنّ العلم الحضوري لما كان عين المعلوم فمفهومهما واحد خارجي، ولكن العلم الحصولي. بما أنّ العلم فيه غير المعلوم (قبل حصول العلم) فإنّ أحكامهما ومفهومهما منفصلة؛ فالعلم بماهية الشجر -مثلاً- الذي هو موجود خارجي له أحكامه، ولكن كون موطن ذلك في النفس له أحكام وإعتبارات أخرى. نظير القدرة التي هي موجود خارجي ولكن موطنها يكون في نفس القادر.

ومنه يُعلم أنّ المعلوم، وهو ماهية الشجرة موجود ذهني، وهذا الوجود لا يمكن أنْ تترتب عليه أي آثار، فإنّ معنى الشجرة في الذهن ليس إلا الحمل الأولي لها ولا يمكن أنْ يكون مصداقاً للشجرة. وبهذا اللحاظ - وهو إختلاف الحمل - يمكن حلُّ صعوبة هذه المسألة ورفع الإختلاف.

كل هذا في معرفة أنّه ما هو الوجود بالوجود الظلّي، وقد عرفت أنّه وجود آخر غير الوجود الخارجي غايته أنّه بحذائه.

الثاني: أمّا ما هو ذلك الظلّ؛ فهو الوجود الذهني الذي يكون المعلوم موجوداً به، أي بذلك الوجود الظلّي، وليس بوجود العلم، وبه يظهر الفرق بتعبيرنا بالظهور الظلّي في أول الكلام دون الوجود الظلّي.

الثالث: إذا عرفت الأصلين المزبورين يتبين لك أنّ ذلك الظلّ ظلّ ماذا، إنّ الوجود الذهني الذي عرفته من الأصل الثاني هو ظل الوجود الخارجي للعلم، وليس الوجود الخارجي للمعلوم. فالعلم (ع ل م) موجود في نفس الوجود الخارجي، وهذا الوجود على وزان الوجودات النفسانية الأخرى مثل القدرة والعدل والتقوى وغيرها. وكيفية ذلك تتضح من خلال بعض الإشارات التي سنذكرها.

قال المحقق الإصفهاني:

للشـــيء نحـــوان مـــن الظهـــور فمنـــه عينـــيٌّ ومنـــه نـــوري

وتعبير النوري أشمل للظهور الظلّي والوجود الذهني فكلاهما يقابلان العيني الخارجي، وإنْ كان لفظ النوري يشمل العيني بحسب الدقة من جهة الجنبة الوجودية في الأعيان الخارجية، ولكن المقابلة واضحة.

النظريات المطروحة للوجود الذهني

ذكروا عدة تفسيرات للوجود الذهني، وهذه الآراء كلُّها في قبال المنكر لأصل الوجود الذهني، وأبرز المنكرين للوجود الذهني هم متكلمو الأشاعرة، حيث أنكروا حتى كون العلم من الوجود الذهني فاضطروا إلى القول بأنّ العلم من مقولة الإضافة لكي يفرّوا من الإعتراف بالوجود الذهني وهم على طائفتين:

الأُولى: القول بوجود صورة في الذهن، ولكن هذه الصورة ليست العلم، وإنّما العلم إضافة بين العالم وبين الصورة، وهو واضح الوهن.

الثانية: تقول بعدم وجود صورة في الذهن من رأس، ولا يقولون بوجود شيء في الذهن إطلاقاً. وهذا القول أوهن من سابقه، فكيف يمكن تعقّل وإنطباع المعلومات.

وهذان الرأيان كلاهما للفخر الرازي. والردود التي ذكرها السيد المصنف تَنَسُّ كلُّها على هذين الرأيين.

أمّا القائلون بالوجود الذهني فاختلفوا في تفسيره على آراء:

١- ما تبناه الحكماء ومنهم السيد المصنف والمحققون من علمائنا من وجود صور الأشياء وماهيتها في الذهن، غايته بلا آثار.

٢- نظرية الشبح المبتنية على أنّ الأشياء توجد في الذهن لا بماهياتها بل بأشباحها، فالموجود الذهني لا يطابق الشكل والماهية الموجودة في الخارج بل يشابهه بنحو من أنحاء الشبه.

وقد رد السيد المصنف ﵀ عليها بأنّها سفسطة ينسدّ معها باب العلم بالخارج من أصله، وذلك لأنّ الصورة الذهنية ستكون مغايرة لما في الخارج. وبناءً عليه سوف لن يحصل لنا أي علم بأي شيء

يقول المحقق الإصفهاني:

ولا يصـــح الإلتـــزام بالشـــبح   فإنّــه إنكـــار مـــا قـــد اتضـــح
والشـــبح الـــلازم للهويـــة   فلـــم يكـــن مطـــابق الكيفيـــة

٣- قيام الأشياء بالذهن من باب القيام الحلولي. وهذا لا يمكن المساعدة عليه لأنّه يعتمد على قيام نفس الأشياء وحلولها في الذهن.

٤- قيام الأشياء بالذهن من باب القيام الصدوري، وإنّ الذهن هو الخلاف. وهو أوهن من سابقه.

يقول المحقق الإصفهاني:

والفـــرق بالقيـــام والحصـــول   قـــولٌ بـــه ولـــيس بـــالمعقول
إذ لـــيس مـــا هنـــاك موجـــودين   ولا إتحـــــاد للمقـــــولتين
ولـــيس للحصـــول فـــي المجـــرد   معنـــى ســـوى الحصـــول بـــالتجرّد

أدلة الوجود الذهني:

ذكرنا أبرز الأقوال في المسألة والصحيح هو الأول وقد استدل عليه بأدلة كثيرة نذكر ما لم يتداول:

١- برهان الطلب، وحاصله: إنّ العاقل إذا صدر منه فعل بإرادته، يطلب منه غاية وهدفاً، وهذه الغاية ليست موجودة عند الطلب بل بالوصول إليها، ومن البديهي استحالة تعلّق الطلب بمعدوم غير موجود، لأنّ ما ليس بشيء لا يُطلب فالغاية المطلوبة موجودة بحدودها بالوجود الذهني لدى الطالب. والمقصود إعطاؤها وجوداً خارجياً.

٢- برهان المعرفة: لا ريب في حصول معرفة تامة بالشيء عند افتراقه عنّا والحال هو غير موجود عندنا الآن، ومن المستحيل تعلّق المعرفة بالمعدوم، فهو موجود عندنا بالوجود الذهني.

ويذكر صدر المتألهين في المقام عبارة عالية جداً وهي: (فالنفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتاً نورية مجردة لا بتجريد النفس إياها وانتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء، بل بانتقال ومسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخيل ثم منه إلى المعقول، وارتحال لها من الدنيا إلى الآخرة، ثم إلى ما ورائهما (أي الدنيا والآخرة) وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[1] إشارة إلى هذا المعنى أي تقدم النشأة الدنيا على النشأة الآخرة من جهة إنتقال النفس من إدراك المحسوسات إلى ما ورائهما، فإنّ معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور الدنيا على أنّ مفهوميهما من جنس المضاف، وأحد المضافين

١ سورة الواقعة: الآية ٦٢.

لا يُعرف إلا مع الآخر، ولذا قيل: الدنيا مرآة الآخرة، والعارف بمشاهدة أحوال الإنسان هاهُنا يحكم بأحواله في القيامة ومنزلته عند الله يوم الآخرة﴾[١].

٣- برهان التغيّر: إنْ التقينا بشيء في مرة أخرى بعد مرة سابقة، وجدنا أنّ فيه نوعاً من التغيّر، فذلك يكشف عن وجوده في ذهننا الصورة الأُولى، لذا لحظنا التغيّر وإلا لم نعرف التغيّر.

٤- الحكم على الموجود: إنّا نتصور أموراً غير موجودة في الأعيان، ونحكم عليها أحكاماً ثبوتية واقعية. والحكم على الشيء لا يمكن إلا بعد وجوده، فإذا لم يكن في الأعيان ففي الأذهان.

تنبيهات وفتوحات

١- قد يكون للوجود الذهني نوع من العلية للوجود الخارجي، كالذي يفكر به الإنسان أولاً ثم ينَفِّذه في الخارج هذا بالنسبة لسواد الناس، ولكن عند الأولياء والعرفاء فالوجود الذهني قد يرقى إلى مستوى أعلى، فقد يمكن للذهن القدوس أنْ يتصور الأشياء ويوجد لها تحققاً في الخارج، وأوضح مثال لذلك هو قصة ولادة عيسى المسيح عليه السلام، فالسيدة العفيفة مريم العذراء عليها السلام عندما نفخ فيها المَلَك من روح الله تعالى وذلك قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا﴾[٢] سرت البويضة في مريم عليها السلام وتكوّن جسم عيسى عليه السلام من ماء محقق من مريم عليها السلام ومن ماء متوهم[٣] من جبرئيل عليه السلام سرى في رطوبة ذلك النفخ.

ولا غروَ في ذلك لأنّ الإنسان إذا صار المثال الأعلى للحق تعالى فهو بحد ذاته عالَم عقلي مضاء للعالَم العيني، والله سبحانه وتعالى خلق العالم الكياني على أحسن نظام

---

١ الشواهد الربوبية ص٣٣-٣٤ طبعة المركز الجامعي للنشر.

٢ سورة الأنبياء: الآية ٩١.

٣ بالوجود الذهني.

وأتم هيئة وأجمل صورة، وهذا المثال الأعلى يخلق أظلال موجودات العالم الكياني وأشباحها في صقع ذاته وفي خارج محلّ همّته مشابهاً لها، وبإتحاد العقل البسيط يرى ملكوت السماوات والأرض فضلاً عن أشباحهما وأظلالهما [1].

هـــر آن كـــس ز حكمـــت بـــرد توشـــه اى
جهـــانى اســـت بنشســـته در گوشـــه اى

يعني:

كـــل مـــن أخـــذ شـــيئاً يســـيراً مـــن الحكمـــة
فـــإنّ العـــالم ســـيجلس فـــي زاويـــة

ولعل هذا الذي يعّبر عنه في لسان العرفاء بأن العارف يخلق بهمته.

قد يُسأل عن منشأية الوجود الذهني من أين هو؟ فيقال: بما أنّ النفس الإنسانية مرآة وآية الله الكبرى وعلمه تعالى عنائي [2]، والعلم مفهوماً غير القدرة ولكنهما مصداقاً واحداً، لذا فإنّ الله عز وجل صار المبدأ الفاعلي بصرف العلم للنظام الأحسن. وفي النتيجة لا بدّ أنْ يكون معلومُ الواجبِ تعالى نفسُ مقدورِه، ومقدورُه عينُ معلومِه.

وفي النفس الإنسانية يتحد العلم مع القدرة أيضاً، فالإنسان الضعيف مرآة ضعيفة لله عز وجل، والإنسان القوي مرآة قوية له تعالى.

وبناءً على هذا: فإذا كان العلم العنائي ضعيفاً وجد العلم في محوطة النفس، وإذا كان العلم العنائي قوياً تحقق وجود المعلوم خارج النفس.

٢- وهل إنّ العلم مرتبط بالماهية أو لا؟ إنّ مساوقة العلم للوجود (بما أنّ الوجود مجردٌ صِرف) لا يعني عدم مصاحبة الماهية للعلم مطلقاً، إذ لعل بعض الماهيات توجد في بعض مراتب الوجود متحدة معه.

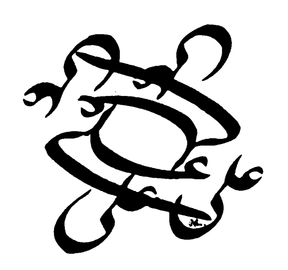
---

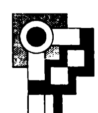
١ اتحاد عاقل به معقول ص١٢٨ للشيخ حسن زاده آملي. فارسي نشر بوستان كتاب.

٢ هو العلم الذي يستتبع وجودَه العلمي وجودُه العيني.

فالعلم في بعض مراتبه يقترن مع ماهية الكيف النفساني، وفي ظهوراته العالية التي تصير كيفاً نفسانياً وتتحدد مع النفس. نعم العلم غير المتناهي في المرتبة الأعلى يكون منزهاً عن الماهية.

٣- إنّ الجوهر عند وجوده في الذهن جوهر؛ لأنّه إذا وجد في الخارج يكون لا في موضوع، كما أنّ العرض عند وجوده في الذهن عرض؛ لأنّه إذا وجد في الخارج يكون في الموضوع الذهني. وأمّا الموجود الذهني -من حيث أنّه موجود ذهني- فليس بجوهر ولا عرض؟ لأنّ المقسم بينهما الماهية بإعتبار وجودها الذي هو مصدر للآثار، وهو الوجود الخارجي.





المرحلة الثالثة

في إنقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

وفيها ثلاثة فصول



المرحلة الثالثة
في إنقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره
وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره
و فيها ثلاثة فصول
الفصل الأول
الوجود في نفسه والوجود في غيره

من الوجود ما هو في غيره ومنه خلافه وذلك أنا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة كقولنا الإنسان ضاحك وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمراً آخر به يرتبط ويتصل بعضهما إلى بعض ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده ولا المحمول وحده ولا إذا اعتبر كل منهما مع غير الآخر فله وجود ثم إن وجوده ليس ثالثا لهما واقعا بينهما مستقلا عنهما وإلا احتاج إلى رابطين آخرين يربطانه بالطرفين فكان المفروض ثلاثة خمسة ثم الخمسة تسعة وهلم جرا وهو باطل.

فوجوده قائم بالطرفين موجود فيهما غير خارج منهما ولا مستقل بوجه عنهما لا معنى له مستقلا بالمفهومية ونسميه الوجود الرابط وما كان بخلافه كوجود الموضوع والمحمول وهو الذي له معنى مستقل بالمفهومية نسميه الوجود المحمولي والوجود المستقل فإذن الوجود منقسم إلى مستقل ورابط وهو المطلوب.

و يظهر مما تقدم أولاً أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها لأن الماهية ما يقال في جواب ما هو فلها لا محالة وجود محمولي ذو معنى مستقل بالمفهومية والرابط ليس كذلك.

و ثانيا أن تحقق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم إتحادا ما بينهما لكونه واحدا غير خارج من وجودهما.

و ثالثا أن الرابط إنما يتحقق في مطابق الهليات المركبة التي تتضمن ثبوت شيء لشيء وأما الهليات البسيطة التي لا تتضمن إلا ثبوت الشيء وهو ثبوت موضوعها فلا رابط في مطابقها إذ لا معنى لإرتباط الشيء بنفسه ونسبته إليها.



الفصل الثاني

كيفية اختلاف الرابط والمستقل

اختلفوا في أن الإختلاف بين الوجود الرابط والمستقل هل هو إختلاف نوعي بمعنى أن الوجود الرابط ذو معنى تعلقي لا يمكن تعقله على الإستقلال ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن فيعود معنى اسميا بتوجيه الإلتفات إليه بعد ما كان معنى حرفيا أو لا إختلاف نوعيا بينهما.

و الحق هو الثاني لما سيأتي في مرحلة العلة والمعلول أن وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى عللها ومن المعلوم أن منها ما وجوده جوهري ومنها ما وجوده عرضي وهي جميعا وجودات محمولية مستقلة تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأخذها في نفسها فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة فإذن المطلوب ثابت.

و يظهر مما تقدم أن المفهوم تابع في إستقلاله بالمفهومية وعدمه لوجوده الذي ينتزع منه وليس له من نفسه إلا الإبهام.

الفصل الثالث

من الوجود في نفسه ما هو لغيره ومنه ما هو لنفسه

و المراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له في نفسه وهو الذي يطرد عن ماهيته العدم هو بعينه يطرد عدما عن شيء آخر لا عدم ذاته وماهيته وإلا كان لوجود واحد ماهيتان وهو كثرة الواحد بل عدما زائدا على ذاته وماهيته له نوع مقارنة له كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيته الكيفية ويطرد به بعينه عن موضوعه الجهل الذي هو نوع من العدم يقارنه وكالقدرة فإنها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم تطرد بعينها عن موضوعها العجز.

و الدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض فإن كلا منها كما يطرد عن ماهية نفسه العدم يطرد بعينه عن موضوعه نوعا من العدم وكذلك الصور النوعية الجوهرية فإن لها نوع حصول لموادها تكملها وتطرد عنها نقصا جوهريا وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون الوجود لغيره وكونه ناعتا.

و يقابله ما كان طاردا لعدم نفسه فحسب كالأنواع التامة الجوهرية كالإنسان والفرس ويسمى هذا النوع من الوجود وجودا لنفسه فإذن المطلوب ثابت وذلك ما أردناه.

و ربما يقسم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته والوجود بغيره وهو بالحقيقة راجع إلى العلية والمعلولية وسيأتي البحث عنهما.

فتحٌ في المرحلة الثالثة
في انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره
وانقسام ما في نفسه إلى ما لنفسه وما لغيره

هذا المبحث المترابط الفصول من المباحث المشتركة بين الفلسفة والمنطق وأصول الفقه، وتستفاد نتائجه في العرفان في تفسير وحدة الوجود.

والمهم في المقام أنْ نعرف الترابط بين فصول هذه المرحلة ومنهجة المصطلحات المذكورة، إذ أنّ هذه المرحلة مرتبطة بما بعدها بل يمكن أنْ يقال بأنّ أساس تقسيم ألفاظ هذه المرحلة من أنحاء الوجود معتمد على المواد الثلاث في المرحلة البعدية، لذا تعدّ هذه المرحلة كمقدمة لما بعدها. ولتوضيح مصطلحات المرحلة ومنهجة لفظ الوجود فيها نقول:

إنّ الوجود يقسم إلى الوجود المحمولي والوجود غير المحمولي.

والأول: هو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث الوجود الثلاث، وهو مفاد كان التامة المتحقق في الهلّيات البسيطة، ويعبر عنه بالوجود الرابطي أيضاً لأنّه يقع رابطةً في الحمليات الإيجابية وراء النسبة الحكمية.

وهذا الوجود المحمولي إمّا أنْ يكون ناعتاً أو غير ناعت.

فالرابطي هو الوجود المحمولي الناعتي منه.

هذا وقد وصف الأعلام الوجود غير المحمولي بالرابطي أيضاً، وهو موجب للتشويش لأنّه سوف لن يبقى أساس للقسمة ولن تكون القسمة قاطعة للشركة. وقد انبرى صدر المتألهين ﰄ لرفع هذا الإضطراب في التقسيم بأنّ الوجود المحمولي الناعتي يسمى رابطياً، والوجود غير المحمولي يسمى رابطاً. فصار الوجود رابط ورابطي، وهذا ولا يعدو كونه حلاً لفظياً لا أكثر.

قال تتَنَيُّ: ﴿وكثيراً ما يقع الغلط من إشتراك اللفظ؛ فلو اصطلح على الوجود الرابط لأول الرابطين والرابطي للأخير وبأزائهما الوجود المحمول لأول المعنيين والوجود في نفسه للأخير، وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط﴾[1].

قال المحقق السبزواري:

إنّ الوجــــود رابـــــط ورابطـــــي　　ثَمــــة نفســـــيّ فهــــاك فاضـــــبط

ولا أرى فرقاً كبيراً بين الرابط والرابطي، وقد أشكل أغلب الأعلام عليه، نعم يوجد فرق بسيط ولكنه يرجع بالأخره إلى كون الرابط والرابطي من الموجودات المعلولة.

والأَولى أنْ يقال في تصنيف الوجود إلى الرابط والرابطي بما يتعلق بمباحث الإلهيات: إنّ الوجود الرابط يطلق على ما سوى الحق تبارك وتعالى، بمعنى إنّ المعلول بالنسبة إلى علته المفيضة رابطٌ ليس إلا، بل ربطٌ محضٌ لا إستقلال له. فوجود المعلول من حيث هو وجوده بعينه للعلة الفاعلية التامة إلى المعلولات؛ هي إتحاد الوجودات بالجعل الإبداعي البسيط. فيُقال للوجودات المعلولة روابط محضة لا إستقلال لها، وإضافتها إلى علتها المفيضة إضافة إشراقية قائمة بطرف واحد هو وجود علّتها جلّ شأنه.

والوجود الرابطي يعني إنّ للمعلول وجوداً مستقلاً عن العلة إلا أنّه منسوب إليها ولا يصح سلب هذا الإنتساب عنه. وهو كما نرى واضح الوحدة فكيف يمكن تصوّر استقلالية المعلولات عن علّتها؟.

وعلى أي حال فإنّ كلا الوجودين سواء الرابط أو الرابطي يكون ما سوى الحق تبارك وتعالى.

قال المحقق الإصفهاني:

الكــلّ فـــي جنـــب الوجـــود المطلـــقِ　　بالـــذات عـــين الـــربط والتعلـــقِ
ففــــي قبـــال ذاتـــه القدســـية　　روابـــطٌ لـــيس لهـــا نفســـية

---

١ الأسفار ج١ ص٨٢.

إنّ الوجودات الإمكانية ليس لها ذاتية في نفسها بواسطة ربطها بذاتها، وهذا الوجود يُعبّر عنه بالوجود الفقري، وهو لا يمكن أنْ يقبل حكم الموجودية بالذات. لذا فلا شيء يُعرف منه إلا الفقر؛ والأحكام التي يمكن أنْ تثبت لها ليس إلا من الحيثية التقييدية للعلة، بمعنى: إذا كانت العلة موجودة فالأحكام يكون لها وجود، ويمكن أنْ يقال: إنّ هذه الأحكام بمنزلة الإدامة لأحكام العلة فلا يمكن تصوّر متنٍ أو موطن ثانٍ لها.

هذه نظرة عامة توضح أنواع الوجودات من جهة النفسية والربطية والرابطية.

أمّا من جهة كون ذلك ما في نفسه أو غيره وربطه بالمطلب كما فعل السيد المصنف قدس سره فيقال: إنّ الوجود عند أهل التحقيق يكون على معنيين:

الأول: هو الوجود المقابل للوجود المحمولي، وهو الوجود في نفسه، وهو الذي يستعمل في المواد الثلاث – كما تقدم – بعنوان رابط في القضايا الحملية الموجبة. وهذا غير النسبة الحكمية، لأنّ كل قضية لها ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، وعند آخرين يُعدّ الحكم بهذه النسبة جزءاً رابعاً[1].

الثاني: هو الوجود الذي هو أحد إعتبارات وجود الشيء، وهو من المعاني الوصفية، فوجود المعلول من حيث أنّه معلول عبارة عن وجود لعلته، فالمعلول هو صِرف الإرتباط بالجاعل.

فالوجود إمّا وجود رابط أو محمولي.

والوجود الرابط: هو ثبوت شيء لشيء آخر، مثل البياض الموجود في الجسم، فإنّ هذا الوجود ليس إستقلالياً وغير موجود في نفسه. بل وجوده في غيره ولغيره. وهو نوع من المعاني الحرفية التي تربط المحمول بالموضوع في القضايا الموجبة، أمّا في السالبة فهو سلب الربط.

---

١ سيأتي تفصيل كل هذا في محله.

وهذا الوجود يختلف عن الحكم، لأنّ الحكم موجود في كافة العقود والقضايا حتى السوالب، بينما يختص الوجود الرابط بالقضايا الموجبة. وقد أطلق البعض على هذا الوجود بالوجود الرابطي وقسموه إلى قسمين: أولهما ما هو مفاد كان الناقصة، وثانيهما: الوجود الرابطي أو الوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامة. وقد عرفت مما تقدم ما يلزم على هذا التقسيم.

هذا كله في الوجود الرابط؛ أمّا الوجود المحمولي فقد قيل إنّه قسمان: إمّا أنْ يكون وجوده في نفسه ولنفسه كالعقل والجسم، وإمّا أنْ يكون وجوده في نفسه ولكن ليس لنفسه كوجود الأعراض، وعبّروا عن هذا القسم الثاني بالوجود الرابطي.

أمّا الوجود الذي في نفسه ولنفسه، فإمّا أنْ يكون بنفسه أيضاً وهو وجود الله تبارك وتعالى، وإمّا أنْ لا يكون بنفسه بل بغيره وهو وجود الجواهر.

تنبيه:

إطلاق الوجود على الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول ليس معنوياً، بل من باب الإشتراك اللفظي؛ لأنّه معنى حرفي، ولكن إذا لوحظ فيه المعنى الحرفي بعينه وأصبح محلاً للحكم؛ حينها يتبدل إلى وجود محمولي. وبعبارة أخرى: الوجود الرابط ليس شيئاً إلا إذا نُظِر إليه بإعتباره موضوعاً أو محمولاً في القضايا، فلو قيل مثلاً: البياض موجود، فالموجود هنا يمتلك معنى إسمياً. أمّا لو قلنا: النار حارة، فالوجود هنا له معنى حرفي. أمّا في عبارة: النار موجودة فيمتلك الوجود معنى إسمياً.

وقد عرفت من كل ما تقدم أنّ المعلولات عين الربط والتعلق بالعلة، وبناءً عليه، فالوجود الرابط والرابطي لا يختصان بالأعراض بل حتى بالصور النوعية (الجواهر) لأنّ الكل بالنسبة له تعالى وتقدس عين الربط والتعلق [١].

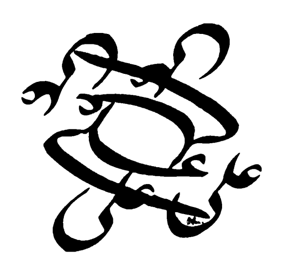
---

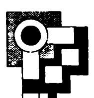
١ البتّه هذا من النظرة الفلسفية والعرفانية، فلا يتوهمنّ أحدٌ أو يظنّ.

ومنه يُعرف أنّ الوجود الرابط على نوعين:

١- المفهوم التعلّقي الذي لا يمكن تعقّله بشكلٍ مستقل، وهذا شبيه بالوجود الرابط بمعناه الحرفي. وهذا النوع لا يمكن تبديله بوجود إسمي على الإطلاق.

٢- المفهوم الذي يمكن تعقّله بشكل مستقل.





المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث الوجوب والإمكان والإمتناع والبحث عنها في الحقيقة بحث عن إنقسام الوجود إلى الواجب والممكن والبحث عن الممتنع تبعي

وفيها تسعة فصول

المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث الوجوب والإمكان والإمتناع

والبحث عنها في الحقيقة بحث عن إنقسام الوجود إلى الواجب والممكن والبحث عن الممتنع تبعي وفيها تسعة فصول

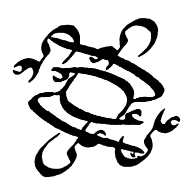
الفصل الأول

في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

كل مفهوم إذا قيس إلى الوجود فإما أن يجب له فهو الواجب أو يمتنع وهو الممتنع أو لا يجب له ولا يمتنع وهو الممكن فإنه إما أن يكون الوجود له ضروريا وهو الأول أو يكون العدم له ضروريا وهو الثاني وإما أن لا يكون شيء منهما له ضروريا وهو الثالث.

و أما إحتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين فمرتفع بأدنى إلتفات.

و هي بينة المعاني لكونها من المعاني العامة التي لا يخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم ولذا كانت لا تعرف إلا بتعريفات دورية كتعريف الواجب بما يلزم من فرض عدمه محال ثم تعريف المحال وهو الممتنع بما يجب أن لا يكون أو ما ليس بممكن ولا واجب وتعريف الممكن بما لا يمتنع وجوده وعدمه.



فتحٌ في الفصل الأول
في تعريف المواد الثلاث

مقدمة:

البحث عن المواد الثلاث من أهم المباحث الفلسفية الأصلية، لأنّها أوصاف الوجود والموجود الأولية، نعم هذا يليق بالوجوب والإمكان، أمّا الإمتناع فالبحث فيه يأتي من باب الكلام يجرّ الكلام.

والوجوب والإمكان مأخوذان كعنوانين لكيفية نسبة الوجود إلى شيء، بمعنى أنْ يكون الوجود الواجب والممكن موضوعاً لقضية محمولُها الوجود، والنسبة الحكمية متصفة بالضرورة (الوجوب) أو الإمكان. ففي قولنا: واجب الوجود موجود تكون النسبة الحكمية هي ضرورة الوجود ووجوبه، وفي قولنا: الممكن موجود (أو أي ماهية: الإنسان موجود) تكون النسبة الحكمية هي الإمكان.

أمّا بالنسبة للممتنع فيكون موضوعاً لقضية محمولها سلب الوجود، والنسبة الحكمية-إنْ عُدَّت نسبة- تكون ضرورة لسلب الوجود.

هذه هي الأقسام الثلاثة للمواد وهي بصورة عامة كيفيات للنسب الحكمية في نفس الأمر.

تعريف المواد الثلاث

هذه المفاهيم من جنس المعقولات الثانية التي لا يمكن تحديدها بالجنس والفصل، فهي تعد واضحة لا تحتاج إلى تعريف. هذا ولكن الأعلام يطرحون ما يرونه تعريفاً لهذه المواد الثلاث.

ومن المعلوم أنّ المواد الثلاث تدور مدار الضرورة، فالوجوب هو ضرورة الإيجاب، والإمتناع هو ضرورة السلب، والإمكان هو عدم الضرورة. لذا نرى تعريف الشفاء والمطارحات يركز على الضرورة فقط.

قال الشيخ الرئيس: ﴿على أنّ أُولى هذه الثلاثة في أنْ يتصور أولاً هو الواجب، وذلك لأنّ الواجب يدل على تأكّد الوجود، والوجود أعرف من العدم﴾[1].

---

١ الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء.

وقريبٌ من هذه العبارة في المطارحات: ﴿وإنْ كان ولا بدّ من التعريف فليؤخذ الوجوب بيّناً، كيف وهو تأكُّد الوجود، والوجود أظهر من العدم﴾[١].

وقبل الدخول في تعريف المواد الثلاث نذكر بأنّ هذه المواد إنّما يكون ثبوتها في نفس الأمر كما أسلفنا وهي في مقابل الجهات التي قد تطابق المادة وقد لا تطابقها.

هذا وإنّ انحصار المراد في الثلاثة واضح، لأنّ النسب الواقعية بين الموضوعات والمحمولات لا تخرج عن ثلاث:

فإمّا أنْ يكون وجود المحمول للموضوع حتمياً وضرورياً كالوجوب لذات الحق تعالى[٢]، والحيوانية للإنسان[٣]، ويطلق على هذه القضايا (القضايا الضرورية)، نعم هي للحق تعالى بالضرورية الأزلية كما تعلم.

أو أنْ تتساوى نسبة وقوع المحمولات للموضوعات مع عدم وقوعها كالكتابة للإنسان.

أو أنْ يكون وجود المحمولات للموضوعات غير ممكن. وهي (القضايا الممتنعة).

وهذا التقسيم قائم على أساس الإعتبار الذهني، وإلا ففي الخارج لا يوجد سوى الوجوب بشقّيه: الوجوب بالذات، والوجوب بالغير.

والآن نتكلم في كلّ واحد من المواد الثلاث وما يلحق بها من تقسيمات:

الوجوب:

ذكرنا أنّ الواجب إمّا بالذات وإمّا بالغير، وهنا نزيد عليه لحاظاً ثالثاً هو الواجب بالقياس.

الواجب بالذات: هو الذي يكون بذاته مصداق الموجودية وعين الوجود، وموجوديته من دون قيد أو شرط أو وصف. وعندما يقولون: إنّ وجوبَ وجودِ المرتبة هو تأكّد الوجود يقصدون الوجوب الذاتي.

الواجب بالغير: سنتعرض له في الكلام عن الإمكان لأنّ جميع موجودات العالم واجبة بالغير.

---

١ المطارحات ص٢١٠.

٢ بالوجوب الذاتي.

٣ بالوجوب الغيري.

الواجب بالقياس: هو الذي يستدعي الغير وجوبَه، وعليه فكافة المعاليل تستدعي وجوبَ وجودِ علّتها، وهذا أعمّ من الوجوب بالذات والوجوب بالغير، إذاً الممكنات واجبة بالغير وواجبة بالقياس، وذات واجب الوجود واجبة بالذات وبالقياس.

تنبيه: إنّ واجب الوجود بالذات لا يمكن أنْ يكون فاعلاً وقابلاً، ذلك لأنّ القابلية تتنافى مع وجوب الوجود، لذا فواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فلو فقد في مرتبةٍ كمالٌ ما، لاحتاج إلى مكّمل واستلزم تركّبه من كمال ونقص.

إذاً الواجب بالذات يمتلك كافة الكمالات والصفات الوجودية الحاصلة بالفعل وهي عين ذاته، وبشكل عام: الواجب هو الموجود الذي يكون وجوده بذاته لذاته.

الضرورة:

عرفنا أنّ المدار في التقسيم هو الضرورة، بقي شيء لعلناّ أبرقنا له في ثنايا الكلام وهو إنّ الضرورة أكثر من قسم، نذكرها إتماماً للفائدة ومساعدةً لفهم بعض المطالب البعدية عليها، فالضرورة تقسم بحسب مواردها إلى ستة أقسام أهمها إثنان هما:

١- الضرورة الذاتية (ويقال لها الضرورة المطلقة): وهي عبارة عن الضرورة ما دامت الذات موجودة، من دون أنْ تكون الذات علّةَ الإتصاف أو الحكم مثل قولنا: الإنسان إنسان، والإنسان حيوان حيث تكون الضرورة ذاتية. والضرورة في ظرف الوجود لا تكون بشرط الوجود وقيدْ الذات، وليس بعلة خارجية.

٢- الضرورة الأزلية: وهي الضرورة التي لم يُلاحظ فيها أي قيد؛ بما فيه من قيد بقاء وجود الموضوع المأخوذ بنظر الإعتبار في القضية الضرورية الذاتية، وهذه تصدق على الباري تعالى وتقدس حينما نقول: الله عز وجل عالم أو حي أو موجود. يعني: إنّه تعالى متّ بالعلم والحياة والوجود أزلاً وأبداً، فذاته مصداق الحكم بالوجود والوجوب من دون أي حيثية من حيثية الذات.

٣- الضرورة الوصفية (ويقال لها المشروطة العامة): وهي عبارة عن القضية التي يكون فيها الحكم بضرورة النسبة مشروطاً بوصفٍ من الأوصاف كما قيل: كل كاتب يحرك أصابعه حيث الكتابة، وهكذا يأتي ما بعدها من الضرورات.

وهذه الضرورة لها ما يخفف نسبتها الحكمية شيئاً فشيئاً وهي: الضرورة في وقت معين وهي الوقتية المطلقة، والضرورة في وقت غير معين وهي المنتشرة المطلقة، والضرورة بشرط المحمول. فتكتمل الضروريات إلى ستّ، وقد عرفت تفصيلها في المنطق.

الإمكان:

من وجهة نظر المفهوم العامي تقابل كلمة الإمكان الإمتناعَ، والإمكان هنا: عبارة عن سلب الضرورة عن الجانب المخالف، إمّا سلب الضرورة عن جهة العدم، أو سلب الإمتناع الذاتي من الجانب الموافق، ما شئت فعبرّ. فإنْ قيل: الأمر الفلاني ممكن، فهذا يعني إنّه غير ممتنع الوجود والإمتناع ليس ضرورياً له.

أمّا معناه الخاص الذي يسمى بالإمكان الخاص فهو عبارة عن سلب الضرورة عن الطرفين الموافق والمخالف، وبعبارة أخرى: هو سلب الضرورة عن طرف الوجود والعدم.

ومعنى قولهم الأمر الفلاني ممكن[1] يعني: إنّ الوجود والعدم كلاهما غير ضروري له، فهو موصوف بعدم الإقتضاء المحض، فهو لا يقتضي الوجود ولا يقتضي العدم.

والإمكان يلازم الممكنات وبه عُرِفَتْ، لذا فهو يحتاج إلى علّة ومرجحّ ليصبح موجوداً وواجباً بالغير.

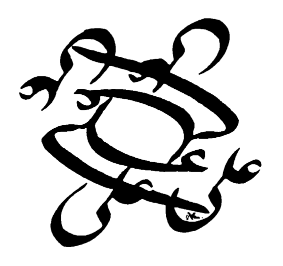
ومعنى الإمكان في الماهيات: هو عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم عن الشيء وهو صفة عدمية. فمعنى الإمكان في الوجودات الخاصة هو عبارة عن الإمكان في الوجودات الخاصة الفائضة عن الحق تعالى يرجع إلى نقصانها وفقرها الذاتي.

---

١ بالإمكان الخاص.

الإمتناع:

الممتنع هو الذي يكون وجوده غير ممكن. فكما أنّه لا يمكن تعقل الواجب بالذات لشدة نورانية وعلوّ مجده، كذلك لا يمكن تصور الممتنع بالذات لشدة نقصه وبطلانه، لأنّه لا يمكن تعقّل اللاشيئية.



الفصل الثاني

إنقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

كل واحدة من المواد ثلاثة أقسام ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير إلا الإمكان فلا إمكان بالغير والمراد بما بالذات أن يكون وضع الذات كافيا في تحققه وإن قطع النظر عن كل ما سواه وبما بالغير ما يتعلق بالغير وبما بالقياس إلى الغير أنه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتصف به.

فالوجوب بالذات كما في الواجب الوجود تعالى فإن ذاته بذاته يكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيره.

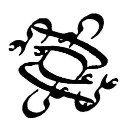
و الوجوب بالغير كما في الممكن الموجود الواجب وجوده بعلته.

و الوجوب بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر فإن وجود العلو إذا قيس إليه وجود السفل يأبى إلا أن يكون للسفل وجود فلوجود السفل وجوب بالقياس إلى وجود العلو وراء وجوبه بعلته.

والإمتناع بالذات كما في المحالات الذاتية كشريك الباري وإجتماع النقيضين والإمتناع بالغير كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علته وعدمه الممتنع لوجود علته والإمتناع بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الآخر وفي عدمه إذا قيس إلى وجود الآخر.

والإمكان بالذات كما في الماهيات الإمكانية فإنها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم والإمكان بالقياس إلى الغير كما في الواجبين بالذات المفروضين ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الآخر ولا عدمه إذ ليس بينهما علية ومعلولية ولا هما معلولا علة ثالثة.

وأما الإمكان بالغير فمستحيل لانا إذا فرضنا ممكنا بالغير فهو في ذاته إما واجب بالذات أو ممتنع بالذات أو ممكن بالذات إذ المواد منحصرة في الثلاث والأولان يوجبان الانقلاب والثالث يوجب كون إعتبار الإمكان بالغير لغوا.



فتحٌ في الفصل الثاني

إنقسام كل من المواد إلى ما بالذات وما بالغير وما بالقياس

عرفت مما تقدم أنّ المواد الثلاث تقسم إلى ما بالذات وبالغير وبالقياس، وعرفت من البداية إنقسام المواد إلى ثلاث، وهذه الثلاث تنقسم إلى ما أشير بإعتبارين آخرين: أحدهما: ملاحظة حال الموضوع بالنسبة إلى الوجود متحيثاً بالحيثية التعليلية متقدمة الذكر، وهو قيد (بالغير). والآخر، بملاحظة حال النسبة مَقيساً إلى شيء آخر، يُمكن أنْ يُمثّل له بقضية شرطية كقولنا: إنْ كان هذا موجوداً كان ذاك ضرورياً أو ممكناً أو ممتنعاً بالقياس إليه. وهذا هو قيد (بالقياس إلى الغير) فيكون الوجوب بالقياس حكاية عن تحقق العلاقة اللزومية بين المقيس والمقيس إليه، والإمتناع بالقياس حكاية عن تحقق العلاقة العنادية بينهما، والإمكان بالقياس حكاية عن عدم تحققهما.

وتفصيل ذلك كما يلي:

الإعتبار الأول: (**ما بالغير**).

إنّ مقتضى هذا الإعتبار هو أنْ يكون الموضوع في حد نفسه وبغضّ النظر عن الحيثية التعليلية فاقداً للعنوان حتى يحصل له بالعلة، وإلا كان تحصيلاً للحاصل، أو كان مستلزماً لوجود ثانٍ، أو عدمٍ ثانٍ لشيء واحد، وكلاهما مستحيل.

فالواجب بالذات لا يكون واجباً بالغير، والممتنع بالذات لا يكون ممتنعاً بالغير، وكذا الممكن بالذات لا يكون ممكناً بالغير.

ومن البديهي عدم إمكان اتصاف الواجب بالذات بالإمتناع والإمكان الغيريين؛ لاستحالة صيرورة ما يكون الوجود ضرورياً له بالذات معدوماً أو متساوي النسبة إلى الوجود والعدم بسبب الغير.

فيتّضح جلياً أنّ الإمكان بالغير فرض باطل لا يمكن تحققه في شيء أصلاً.

وقد تقدم استحالة اتصاف الواجب بالذات والممتنع بالذات بالوجوب والإمتناع الغيريين فلا يبقى للاتصاف بالغيرية إلا الممكن بالذات، لأنّه ما يكون في حد ذاته فاقداً للوجوب

والإمتناع وغير آبٍ عنهما يصير بسبب علة الوجود واجباً بالغير، وبسبب علة العدم-وهي عدم علة الوجود[١] - ممتنعاً بالغير. قال شيخ الإشراق في التلويحات: ﴿ومن خاصية الممكن صدق قسيميه عليه بشرايط، وليس لغيره من الجهات هذا﴾[٢].

الإعتبار الثاني: (ما بالقياس).

إنّ الشيئين اللذان يقاس حال أحدهما بالآخر إمّا أنْ يكون بينهما علاقة لزومية أو عنادية أو لا يكون بينهما شيء منهما. ولكن بإرجاع العلاقة العنادية إلى العلاقة اللزومية بين كل واحد منهما مع نقيض الآخر. ففي صورة وجود العلاقة اللزومية بأحد الوجهين، إمّا أنْ يكون اللزوم من الجانبين بأنْ يكون كل واحد منهما مستلزماً للآخر بنحو الإقتضاء أو الإستدعاء، أو يكون اللزوم من جانب واحد بأنْ يكون أحدهما بعينه مستلزماً للآخر دون العكس. ثم التلازم قد يكون أصالة في الأعيان وينعكس في الأذهان، وقد يكون أصالة بين العناوين الذهنية، وينسب إلى الأعيان بالعرض أي بما أنّها مصاديق تلك العناوين.

والتلازم بين الوجوديين الخارجيين مثل العلاقة المتقابلة بين العلة التامة ومعلولها حيث يستحيل الإنفكاك بينهما في نفس الأمر.

والتلازم الذي يكون أصالة بين العنوانين الذهنيين مثل تلازم المتضايفين، كالأب والإبن والأخوين وينسب إلى المتّصف بهما في الخارج بالعرض، وذلك لأنّ للإضافة أمر اعتباري قوامه بلحاظ العقل وعروضه في الذهن. وإنْ جاز الإتصاف بهما في الخارج. وفي جميع هذه الموارد يتصف الطرفان بالوجوب بالقياس[٣].

---

١ وإلا فإنّه لا يوجد علة للعدم، بل إنّ الممكن يبقى في حد الإستواء.

٢ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق التلويحات ج١ ص٣٢ ط مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی.

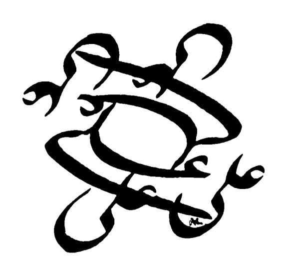
٣ التعليقة على نهاية الحكمة للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ص ٨١-٨٢.

الفصل الثالث

واجب الوجود ماهيته إنيته

واجب الوجود ماهيته إنيته بمعنى أن لا ماهية له وراء وجوده الخاص به وذلك أنه لو كانت له ماهية وذات وراء وجوده الخاص به لكان وجوده زائدا على ذاته عرضيا له وكل عرضي معلل بالضرورة فوجوده معلل.

و علته إما ماهيته أو غيرها فإن كانت علته ماهيته والعلة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة كانت الماهية متقدمة عليه بالوجود وتقدمها عليه إما بهذا الوجود ولازمه تقدم الشيء على نفسه وهو محال وإما بوجود آخر وننقل الكلام إليه ويتسلسل وإن كانت علته غير ماهيته فيكون معلولا لغيره وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات وقد تبين بذلك أن الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب كاشف عن كون وجوده بحتا في غاية الشدة غير مشتمل على جهة عدمية إذ لو اشتمل على شيء من الأعدام حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله فكانت ذاته مقيدة بعدمه فلم يكن واجبا بالذات صرفا له كل كمال.



فتحٌ في الفصل الثالث
واجب الوجود ماهيته إنّيته

ذكر أغلب الأعلام هذا العنوان كما أثبته السيد المصنف بأنّ: ﴿الواجب ماهيته إنّيته﴾ ولم أرَ مخالفاً في هذا العنوان-بحسب التتبّع- سوى صدر المتألهين ﷺ حيث جعل العنوان هكذا: ﴿واجب الوجود إنّيته ماهيته﴾[1].

وعلّق أغلب المحشّين على الأسفار على العنوان وقالوا إنّ عنوانه هذا موافق لمذهب الأشعرية متوهمين بأنّ صدر المتألهين يريد إثبات الماهية له تعالى، ولكنّ صدر المتألهين أردف كلامه بأنّ الباري ليس له ماهية، لذا وافقوه فيما بعد على عنوانه.

أمّا الشيخ الرئيس فقد عنون هذه المسألة في إلهيات الشفاء[2]: ﴿إنّ الأول لا ماهية له غير الإنّية﴾، ولا يخفى أنّه يتغاير مع تعبير (ماهيته إنّيته) من حيث التحصيل والعدول.

وأوجب هذا الإختلاف في التعبير إرباكاً لدى البعض ولكن شيخ الإشراق أجاب عن هذا بقوله: ﴿والماهية قد يَعنون بها (ما به يكون الشيء هو ما هو) وبهذا المعنى يقولون للباري (ماهيته هي نفس الوجود)، وقد تخصص بما يزيد على الوجود مما به الشيء هو ما هو، لتقصر على أشياء الوجود من لواحقها، وبهذا الإعتبار يقولون: الأول لا ماهية له أي: أمر يعرض له الوجود﴾[3].

والأولى ما أثبته الشيخ الرئيس وأولى منه ما أثبته المحقق الإصفهاني حيث عنون المسألة هكذا: ﴿الواجب لا ماهية له﴾ ولا داعي للإتيان بلفظ الماهية محصلةً لكي تردف أو تسبق بلفظ الإنّية، إذ المتبادر للذهن هو أنّ لفظ الماهية والإنّية لا يليقان بساحته تعالى، لأنّ الماهية من خواص الممكن، والإنّية كذلك، وإنْ عبّر بعضُ علمائنا من إنّيته تعالى بالإنّية الصرفة ولكن الأولى أنْ نعنون المسألة بما يرفع غائلة التوهمات الممكنة.

---

1 الأسفار ج1 ص96 والمبدأ والمعاد ص24.

2 الفصل الرابع من المقالة الثامنة.

3 مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ج 1 ص175.

وكيف كان، فإنّ إنّية الشيء هو وجوده المحقق، وهي مشتقة من الإنّية التي يوجد بها الشيء في الخارج وتعرف عادة من خلال ماهيتها، وبما أنّ الحق تعالى ليس له ماهية فالذي يعرف به فقط هو وجوده الصرف. أو كما عبّروا إنّيته.

قال المحقق الإصفهاني:

ليس لذات الحق حدٌّ ماهوي بل ذاته نفس وجوده القوي
والعرضي دائماً يعلّلُ فليزم الدور أو التسلسلُ

وبيان الدور والتسلسل أوضحه السيد المصنف، وقد عرفنا من خلال الأبحاث السابقة أنّ الباري تعالى ليس له ماهية وحقيقة غير وجوده المطلق؛ وإلا لزم الدور أو التسلسل.

قال المحقق السبزواري:

والحق ماهيته إنّيته إذ مقتضى العروض معلوليته
فسابق مع لاحق قد اتحد أو لم تصل سلسلة الكون لحد

وحاصل المطلب أنْ يقال: نحن لا نفقَهُ ما يريده الأعلام من طرح مثل هكذا موضوع، فهل إنّهم يريدون إثبات البساطة أو سلب التركيب؟.

أو عدم وجود ماهية كماهية الممكنات لله تعالى؟.

أو إثبات وجود الحق تعالى؟.

أو معرفة قوة ثبوت وجوده؟.

أو إدراك قيود ما بالذات وما بالغير وما بالقياس إلى الغير بالنسبة له تعالى كما هو أصل الموضوع؟. إنّ كل هذه الشقوق المذكورة بحثت أو ستبحث في مطاوي هذا الكتاب.

والظاهر منهم أنّهم يريدون أنْ يقولوا بأنّ الله عز وجل لا ندرك منه إلا وجوده تعالى وليس لأحد أنْ يتوهّم أو يتصور غير وجود الله تعالى، إذ به ثبت وبه عرف. فمن عرف الله تعالى بوجوده ولو بأدنى مستويات ذهنه؛ فهو، وإلا عبثاً يحاول، لأنّه سيرسم أو يحدّ وكلاهما باطلان.

الفصل الرابع

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات[١]

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكن له بالإمكان العام[٢]؛ كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه فكان خالياً في ذاته عنه متساوية نسبته إلى وجوده وعدمه[٣] ومعناه تقيد ذاته بجهة عدمية وقد عرفت في الفصل السابق استحالته.



١ بعد ذكر المواد الثلاث وأنّ المدار إنّما يكون على الضرورة فهذا الفصل منعقد لأجل إثبات أنّ الواجب سبحانه وتعالى بعد أنْ اتصف بالوجود فإنّ ذلك الوجود إنّما يكون بنحو الضرورة والوجوب، وكذا كلُّ ما يَثبت له من الصفات التي تنسب إلى مقام ذاته المقدسة تكون ثابتة له بالضرورة والوجوب أيضاً. فالمقصود من عبارة جميع الجهات: أي الجهات التي يدركها العقل.

٢ إنّما احترز بالإمكان العام لأنّه يرجع إلى ضرورة الوجوب بعد سلب ضرورة السلب وعدم وجود الإمكان الخاص فيه.

٣ يعني: سوف يكون بالإمكان الخاص وقد دفعناه بعدم وجوده في الواجب تعالى. والأولى أنْ تكون العبارة هكذا: كان الواجب متساوية نسبته إلى وجود الكمال وعدمه. فالهاء في وجوده وعدمه ترجع إلى الكمال وليس إلى شيء آخر.

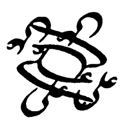
فتحٌ في الفصل الرابع

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إنّ معنى كون الواجب تعالى واجباً من جميع الجهات؛ يعني الصفاتية والأفعالية، ولجميع الحيثيات والكمالات، فهو تعالى لا فَقْدَ يمنعه، وهو معنى قول الأمير عليه السلام: ﴿كَانَ رَبّاً إِذْ لا مَرْبُوبَ، وَإِلَهاً إِذْ لا مَأْلُوهَ، وَعَالِماً إِذْ لا مَعْلُومَ، وَسَمِيعاً إِذْ لا مَسْمُوعَ﴾[1].

وكذا في كلام الإمام الرضا عليه السلام: ﴿لَهُ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ إِذْ لا مَرْبُوبَ، وَحَقِيقَةُ الإِلَهِيَّةِ إِذْ لا مَأْلُوهَ، وَمَعْنَى الْعَالِمِ وَلا مَعْلُومَ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ وَلا مَخْلُوقَ، وَتَأْوِيلُ السَّمْعِ وَلا مَسْمُوعَ، لَيْسَ مُنْذُ خَلَقَ اسْتَحَقَّ مَعْنَى الْخَالِقِ، وَلا بِإِحْدَاثِهِ الْبَرَايَا اسْتَفَادَ مَعْنَى الْبَارِئِيَّة[2]﴾[3] والدليل على أنه تعالى واجب الوجود من جميع الجهات.

إنّه لو كان له بالقياس إلى صفة كمالية جهة إمكانية بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته، أي التركيب من الوجود والعدم أو الوجوب والإمكان، وهذا التركيب يقابل البساطة التي ثبتت لذات الواجب، ومن المعلوم أنّ مثل هذا التركيب يرجع إلى ضعف الوجود ونقصه وهذا خلاف واجبية الوجود بالذات.



---

١ الكافي ج١ ص١٣٩.

٢ أي كونه تعالى بارئاً.

٣ التوحيد للصدوق ص٣٨.

الفصل الخامس

في أن الشيء ما لم يجب لم يوجد وبطلان القول بالأولوية

لا ريب أن الممكن الذي يتساوى نسبته إلى الوجود والعدم عقلا يتوقف وجوده على شيء يسمى علة وعدمه على عدمها.

وهل يتوقف وجود الممكن على أن يوجب العلة وجوده وهو الوجوب بالغير أو أنه يوجد بالخروج عن حد الإستواء وإن لم يصل إلى حد الوجوب وكذا القول في جانب العدم وهو المسمى بالأولوية[١] وقد قسموها إلى الأولوية الذاتية وهي التي يقتضيها ذات الممكن وماهيته وغير الذاتية وهي خلافها وقسموا كلا منهما إلى كافية في تحقق الممكن وغير كافية[٢].

والأولوية بأقسامها باطلة.

أما الأولوية الذاتية[٣] فلان الماهية قبل الوجود باطلة الذات لا شيئية لها حتى تقتضي أولوية الوجود كافية أو غير كافية وبعبارة أخرى الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة ولا أي شيء آخر.

و أما الأولوية الغيرية[٤] وهي التي تأتي من ناحية العلة فلانها لما لم تصل إلى حد الوجوب لا يخرج بها الممكن من حد الإستواء ولا يتعين بها له الوجود أو العدم ولا ينقطع بها السؤال إنه لم وقع هذا دون ذاك وهو الدليل على أنه لم تتم بعد للعلة عليتها. فتحصل أن الترجيح إنما هو بإيجاب العلة وجود المعلول بحيث يتعين له الوجود ويستحيل عليه العدم أو إيجابها عدمه فالشيء أعني الممكن ما لم يجب لم يوجد.

---

١ بمعنى: إنّ إخراج العلة لأحد الطرفين عن حد الإستواء هل يُشترط فيه أنْ يكون الطريق مسدوداً في وجه الطرف الآخر أو إنّه لا يشترط ذلك ويبقى باب الإمكان مفتوحاً له.

٢ هنالك عدة أقوال في المسألة تعددت بتعدد المشرب. فالفلاسفة ذهبوا إلى أنّ الشيء إذا وجد فلا بدّ أنْ يكون واجباً، ووجوب وجوده يعني امتناع عدمه. وهذا يعني سد باب العدم عنه.

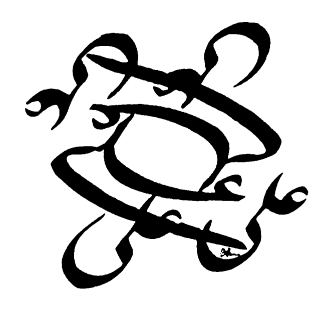
أمّا المتكلمون بل بعضهم فقد قال بكفاية أولوية الوجود في تحققه، بمعنى أنّ باب العدم غير مسدود.

٣ وهي التي قال بها الفلاسفة.

٤ وهي التي قال بها بعض المتكلمين، فالمتكلمون يقولون بأنّ الشيء إمّا أنْ يكون ممكناً أو واجباً أو ممتنعاً، وحيث أنّ الشيء هنا ليس بممتنع فيدور الأمر بين الوجوب والإمكان.

وبما أنّهم يقولون إنّه لم يصل إلى حد الوجوب؛ إذاً هو باقٍ على إمكانه، وما كان كذلك فلا معنى لأنْ يوجد لأنّه لا أولوية.

خاتمة ما تقدم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علته وله وجوب آخر يلحقه بعد تحقق الوجود أو العدم وهو المسمى بالضرورة بشرط المحمول فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين السابقة واللاحقة.



فتحٌ في الفصل الخامس

الشيء ما لم يجب لم يوجد وبطلان القول بالأولوية

من المعلوم أنّ الشيء ما لم يصل إلى حد الوجوب فلا يمكنه أنْ يظهر أو يتحقق في ساحة الوجود، بل يبقى مغموراً في بقعة الإمكان، ومعه يبقى باب الظهور منسدّاً عليه.

وهذه القاعدة على وضوحها مبتنية أو متوقفة على قاعدة عقلية أخرى وهي: إنّ الترجيح بلا مرجّح محال. والتي مفادها: إنّ الممكن الذي هو في استواء كامل أزاء كل من الوجود والعدم، متى أراد الخروج من حد الإستواء، فلا بدّ له من مرجّح، ولا بدّ أنْ يكون هذا المرجّح سبباً من خارج ذات الشيء.

وهذا المرجّح الخارجي مالم يصل إلى حد الوجوب والذي هو عين ضرورة الوجود، فلن يخرج الممكن من حد الإستواء. لذا فإنّ أيّة أوليّة خارجية لم تبلغ حدَّ الضرورة واللازم لن تكفي لإخراج الشيء من حد الإستواء والإمكان[1].

الدليل على القاعدة:

ويمكن أنْ يستدل على المطلوب بأنْ يقال:

ما لم يبلغ ترجيح المرجّح الخارجي حدَّ الوجوب والضرورة، يبقى سؤال يجول في الذهن وهو: ألا يجوز عدم هذا الشيء؟

وجوابه: نعم، مادام المرجّح لم يبلغ حدَّ الوجوب، وعليه فإنّ جواز العدم من ذات الشيء الممكن لا يزول قط إلا إذا أُغلقت جميع طرق العدم، وهذا هو عين البلوغ إلى حدّ الوجوب. والشيخ الرئيس بَحَثَ هذه المسألة في أكثر من مورد من كتبه[2].

ومن كل هذا يعلم أنّ القضية المهمة في هذه المسألة معرفة أنّ ماهية الممكن أو أي وجود إمكاني آخر لن توجد قط ما لم تصل من حيث العلة إلى مرحلة اللزوم والوجوب.

---

١ ومع كل هذا الوضوح، وقع عدة من المتكلمين بغائلة: كفاية صرف الأولوية للخروج من حد الإستواء، بزعم أنّ المعلول إذا بلغ حد الوجوب لم يقدر الفاعل على ترك إيجاده.

٢ راجع النجاة ص٣٦٨ ورسالة عيون الحكمة ص٤٩.

والعلة كذلك لن تكون في مقام ترجيح وجود المعلول مالم يبلغ ترجيحها حدَّ الإيجاب واللزوم. فالعلة لا تكون علة إلا إذا كانت علّيتُها على سبيل الإيجاب.

والنتيجة: إنّ كلَّ علّة واجبةُ العلية، وكلَّ معلول واجبُ المعلولية.

وهذا الوجوب المذكور في القاعدة وجوب سابق يثبت لذات الممكن قبل الوجود من ناحية العلة والمرجّح التام.

ثم إنّه بعد إثبات هذا الوجوب السابق، يظهر وجوب آخر يسمى بالوجوب اللاحق، إذ يتضح بما لا يقبل الشك أنّ الصفة واجبة للموصوف دائماً في حالة الإتصاف وهذا الوجوب هو عين ذلك الشيء الذي يدعى بالضرورة بشرط المحمول.

وهذا الأخير (الضرورة بشرط المحمل) يعني: إنّ المحمول ضروري للموضوع بشرط الحمل، والصفة واجبة للموصوف حين الإتصاف، وهذا يعني احتفاف الموجود الممكن بالذات بالوجوبين السابق واللاحق.

وهذه المسألة بعد اتضاحها تصلح لأنْ تكون برهاناً سيّالاً في كثير من الموارد خصوصاً العقائدية كإثبات القدرة والعلم وردّ أباطيل الأشاعرة في المقام. وقد عرفت الرد على رأي المتكلمين بهذا الخصوص، ومحلّه في علم الكلام.

وقد أعتاد الأعلام على ذكر أقسام الأولوية وبطلانها، حيث قسموا الأولوية إلى ذاتية وغيرية، والغيرية إلى كافية وغير كافية وقد عرفت بطلانهما مع الأقسام في المتن.

قال المحقق السبزواري:

لا يوجـد الشـيء بأولويـة غيريـة تكـون أو ذاتيـة

وقال المحقق الإصفهاني:

العقـل حـاكم علـى الماهيـة بسـلب الأولويـة الذاتيـة
ويسـتحيل أنْ يكـون الـذاتي بفرضـه مقتضـياً للـذاتِ
كـذلك الأولويـة الغيريـة لا تقتضـي الوجـود للماهيـة

الفصل السادس
في معاني الإمكان

الإمكان المبحوث عنه هاهنا هو لا ضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية المأخوذة من حيث هي وهو المسمى بالإمكان الخاص والخاصّي.

وقد يستعمل الإمكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف سواء كان الجانب الموافق ضروريا أو غير ضروري فيقال الشيء الفلاني ممكن أي ليس بممتنع وهو المستعمل في لسان العامة أعم من الإمكان الخاص ولذا يسمى إمكانا عاميا وعاما.

وقد يستعمل في معنى أخص من ذلك وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية[1] كقولنا الإنسان كاتب بالإمكان حيث إن الإنسانية لا تقتضي ضرورة الكتابة ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة ولا وقت كذلك وتحقق الإمكان بهذا المعنى في القضية بحسب الإعتبار العقلي بمقايسة المحمول إلى الموضوع لا ينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة ويسمى الإمكان الأخص.

وقد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث[2] والضرورة بشرط المحمول أيضاً كقولنا زيد كاتب غدا بالإمكان ويختص بالأمور المستقبلة التي لم تتحقق بعد حتى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول وهذا الإمكان إنما يثبت بحسب الظن والغفلة عن أن كل حادث مستقبل إما واجب أو ممتنع لانتهائه إلى علل موجبة مفروغ عنها ويسمى الإمكان الإستقبالي.

وقد يستعمل الإمكان بمعنيين آخرين أحدهما ما يسمى الإمكان الوقوعي وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال أي ليس ممتنعا بالذات أو بالغير وهو سلب الإمتناع عن الجانب الموافق كما أن الإمكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف.

وثانيهما الإمكان الإستعدادي وهو كما ذكروه نفس الإستعداد ذاتاً وغيره إعتباراً فإن تهيؤ الشيء لأن يصير شيئا آخر له نسبة إلى الشيء المستعد ونسبة إلى الشيء المستعد له فبالإعتبار الأول يسمى إستعداداً فيقال مثلاً النطفة لها إستعداد أن تصير إنساناً وبالإعتبار الثاني يسمى الإمكان الإستعدادي فيقال الإنسان يمكن أن يوجد في النطفة.

---

١ توضيح هذه الضرورات مبحوث في المنطق. وهناك قسموا الضرورات إلى ستّ وهي: الضرورة الأزلية والضرورة الذاتية والضرورة الوصفية والضرورة الوقتية بوقت خاص والضرورة الوقتية التي يكون الوقت فيها غير معيّن والضرورة بشرط المحمول.

٢ أي الضرورات الثلاث وهي الذاتية والوصفية والوقتية.

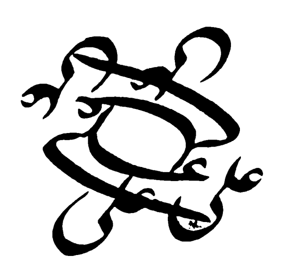
والفرق بينه وبين الإمكان الذاتي أن الإمكان الذاتي كما سيجيء إعتبار تحليلي عقلي يلحق الماهية المأخوذة من حيث هي والإمكان الإستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة فالإمكان الذاتي يلحق الماهية الإنسانية المأخوذة من حيث هي والإمكان الإستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكون الإنسان.

ولذا كان الإمكان الإستعدادي قابلاً للشدة والضعف فإمكان تحقق الإنسانية في العلقة أقوى منه في النطفة بخلاف الإمكان الذاتي فلا شدة ولا ضعف فيه.

ولذا أيضاً كان الإمكان الإستعدادي يقبل الزوال عن الممكن فإن الإستعداد يزول بعد تحقق المستعد له بالفعل بخلاف الإمكان الذاتي فإنه لازم الماهية هو معها حيثما تحققت.

ولذا أيضاً كان الإمكان الإستعدادي ومحله المادة بالمعنى الأعم يتعين معه الممكن المستعد له كالإنسانية التي تستعد لها المادة بخلاف الإمكان الذاتي الذي في الماهية فإنه لا يتعين معه لها الوجود أو العدم.

والفرق بين الإمكان الإستعدادي والوقوعي أن الإستعدادي إنما يكون في الماديات والوقوعي أعم موردا.



فتحٌ في الفصل السادس

معاني الإمكان

الإمكان المبحوث عنه هنا هو ثالث المواد، وهو الإمكان الخاص الذي يكون للماهيات، والذي قلنا عنه أنّه سلب ضرورَتي الوجود والعدم عن الشيء، وهو صفة عدمية؛ صدقها إذا كان ذاتياً لا يستدعي وجود موصوفها. وإنْ كان عين الوجود فهو ثابت في مرتبة الذات من حيث هي هي لا بإعتبار الوجود.

أمّا كيفية إرتباطه بالواجب، فالإمكان في الوجودات الخاصة الفائضة عن الحق يرجع إلى نقصانها وفقرها الذاتي، وكونها تعلُّقيّة الذوات حيث لا يتصور حصولها منحازاً عن جاعلها القيوم فلا ذات لها في أنفسها إلا مرتبطةً إلى الحق الأول[1].

وهذا الإمكان هو الإمكان الخاص الذي تسلب فيه كلا الضرورتين، ويسمى أيضاً الإمكان الذاتي، أي أنّ الماهيات في مقام الذات لا يمكن وصفها بالوجود أو العدم بل في حدّ الإستواء، لذا جعله صدر المتألهين تَنْزَّلَ مختص بالمبدعات وبالإضافة إلى هذا المعنى يوجد معان أخرى للإمكان وهي:

١-الإمكان العام: هو سلب إحدى الضرورتين أو سلب الضرورة عن أحد الطرفين الوجود والعدم، لا عنهما معاً بل من الطرف المقابل للحكم وهو يعني عندهم ما ليس مستحيل.

٢-الإمكان الأخص: هو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين، ونعني به كون الحكم غير ضروري البتّه، وهذا سلب الضرورة الذاتية، ولا في وقت كالكسوف وهذا سلب الضرورة الوقتية، ولا في حال كالتغيّر للمتحرك وهذا سلب الضرورة الوصفية.

---

١ رسائل صدرا ص١٢.

قال الشيخ الرئيس: ﴿وقد يقال: ممكنٌ ويُفهم منه معنىً ثالث، فكأنّه أخص من الوجهين المذكورين، وهو أنْ يكون الحكم غير ضروري البتّه، ولا في وقتٍ كالكسوف، ولا في حالٍ كالتغير للمتحرك، بل يكون مثل الكتابة للإنسان ﴾[١].

قال المحقق الإصفهاني ﷺ:

ومعنــى الإمكــان لــدى العمــوم عــم فإنّــه ســلب ضــرورة العــدم
لكنــه بــالنظر الخصوصــي ســلب الضــرورتين بالخصــوص
وثالــث وهــو أخــص منهمــا ســلب الضــرورات جميعــاً فاعلمــا

٣- الإمكان الإستقبالي: وهو ما يكون بحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في الإستقبال، ويعتبر بالقياس إلى الزمان المستقبل وهنا تسلب الضرورات جميعاً حتى الضرورة بشرط المحمول. ومثل هذا الإمكان غير متصور.

قال المحقق الإصفهاني:

ولــيس للإمكــان الإســتقبالي فــي نظــر التحقيــق مــن مجــالِ

يعني: إنّ الممكن في الإستقبال يمكن أنْ لا يتجرد عن إحدى الضرورتين. وهذا غير متصور.

وإذا سألت على ماذا ابتنى القائل بالإمكان الإستقبالي؟

أجبنا: إنّه يبني على أنّ الشيء إذا لوحظ في الحال - وهو ينفي ذلك بل يقول بالإستقبال - فإمّا أنْ يكون له علة الوجود أو علة العدم فيجب وجوده على الأول ويمتنع على الثاني، فلا يكون ممكناً بلحاظه في الحال؛ وعليه لا بدّ أنْ يلحظ بالإستقبال.

ولا يخفى وَهْنُهُ، إذ أنّ الملحوظ في الإستقبال أيضاً إمّا أنْ تكون له علة الوجود فيجب وجوده، أو تكون له علة العدم فيمتنع.

---

١ شرح الإشارات والتنبيهات ج١ ص١٥٣-١٥٤.

٤- الإمكان الذاتي أو الماهوي: وهو كون الشيء بحيث إذا اعتُبر بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وراء نفسه معه؛ كان مسلوب الضرورة: الوجوب والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علّية منه لذلك، بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته، وإنْ كان من السُلوب والإضافات العارضة لذاته

وهو معنى الإمكان الخاص الذي ذكرناه صدر الكلام.

هذا إذا نُسب إلى الذات، أمّا إذا نُسب إلى الماهية سمي بالإمكان الماهوي فقط وهو الإمكان الذي يؤخذ بالنسبة إلى الماهية نفسها لا بالقياس إلى الوجود.

ونلفت النظر أنّ مثل هذا الإمكان لا يكون إمكاناً حقيقياً وإنّما هو إعتبار لذا فالفرق واضح بين هذا الإمكان وغيره. ولا يعدو كون هذا الكلام ألفاظاً.

٥- الإمكان الوقوعي: وهو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، وهو ما لا يكون الطرف المخالف فيه واجباً لا بالذات ولا بالغير. ويقابل هذا الإمكان ما يسمى بالمستحيل الوقوعي، وهو المستحيل بحسب الوقوع وإنْ كان ممكناً بحسب ذاته مثل وجود المعلول من دون علته.

وكيف كان فهذه كلُّها إعتبارات لمعاني الإمكان، والعمدة هو:

٦- الإمكان الإستعدادي: كل معاني الإمكان المتقدمة لم يكن لها بأزاءِ ما في الخارج، ولكن الإمكان الإستعدادي له ما بإزاء في الخارج. فهو حقيقي يغاير جميع الأقسام المتقدمة.

وعُرّف بتعاريف عديدة كلُّها ترجع إلى أمرٍ واحد وهو التهيؤ للكون شيئاً آخر.

وقد عرّفه صدر المتألهين بأنّه: ما يطرأ لبعض الماهيات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود فلا محالة يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقاً زمانياً، به يستعد لأنْ يخرج من القوة إلى الفعل[١].

---

١ الأسفار ج٢ ص٢٣٢.

وكذا عُرِّف بأنّه: كون الشيء من شأنه أنْ يكون وليس بكائن، كما أنّ الفعل كون الشيء من شأنه أنْ يكون وهو كائن.

وعلى أي حالٍ:

فهو تهيؤ الناقص ليكون كاملاً. ومُثِّل لذلك بإمكان النطفة لتصير إنساناً وإمكان النواة لتصير شجرةً.

بالأخره يكون هناك معنيان نسبيان للإمكان يدور بينهما وهما:

الإمكان الذاتي والإمكان الإستعدادي، وقبل بيان الفرق بينهما هناك مصطلح آخر وهو الإستعداد؛ وهذا غير الإمكان الإستعدادي، إذ الإمكان الإستعدادي هو التهيؤ للكمال الذي يحصل بإعتبار ذات الشيء كتهيؤ النطفة للإنسان.

أمّا الإستعداد فهو تهيؤ الشيء بإعتبار صفته لا بإعتبار ذاته مثل تهيؤ الجاهل ليصير عالماً وهذا يسمى بالإستعداد.

أمّا الفروق بين الإمكان الذاتي والإستعدادي فهي:

أ- الإمكان الإستعدادي حقيقي خارجي وصفة قائمة في ذات المادة وهو معقول أوّلي ومن الأعراض. والإمكان الذاتي موجود ذهني واعتبار عقلي ومعقول ثانوي.

ب- الإمكان الإستعدادي لا يبقى عند حصول المستعِد له، فبعد تحققه لا يوجد شيء يسمى إمكاناً إستعدادياً بل لعله ينقلب إلى إمكان إستعدادي للمقابل.

والإمكان الذاتي يبقى، بل باقٍ عند حصول ما يقبله من طرفي المقابلة الوجود أو العدم ويستحيل افتراقه عن ما يسمى به.

ج- إنّ الذاتي في أي ماهية أو فرد كان هو في معنىً واحد مع أنّ مصداق الإستعدادي في الماهيات الإنسانية والحيوانية والنباتية والمعدنية، وأفراد هذه الماهيات قد تكون أمور متباينة كما ظاهر في الحس.

د- الإمكان الذاتي من عناصر العقود ومواد القضايا[١]، أمّا الإمكان الإستعدادي فهو من المحمولات أو من أجزائها.

هـ - الإمكان الإستعدادي له سبق زماني على الموصوف به، مثل الإستعداد الإنساني سابق على الفعلي، أمّا الإمكان الذاتي فإنَّه سابق على الموصوف بحسب الذات.

و- الإمكان الذاتي لا يقبل الشدة والضعف لأنّه إعتبار عقلي محض، أمّا الإستعدادي فيقبل الشدة والضعف بإعتبار شدة المحل وضعفه.

قال المحقق السبزواري تتئ:

قد يوصف الإمكان باستعدادي ... وهو بعرفهم سوى استعداد
ذا ما بالإمكان الوقوعي دعي ... والفرق بينه ذاتي له رُعي
لكونه من جهةٍ بالفعل ... وكون ذاتي له كالأصل
وإنْ مقوياً عليه عُيِّنا ... وفيه سَوغٌ أن يزول الممكنا
وإنَّ هذا في محل الممكن ... وفيه شدةً وضعفاً أيقِن

قال المحقق الإصفهاني:

لكل ما في العالم الجسماني ... يكون نحوان من الإمكان
فمنه إمكان يسمى الذاتي ... وهو الذي يعرض نفس الذاتِ
ومنه ما يدعى بالاستعدادي ... يتبع عدة من المبادي
وليس الإمكان بمعنى القوة ... بل هو من أوصاف ما بالقوة
فتلك كيفية أمر عيني ... وذاك عين الإعتبار الذهني
وتلك للقابل وصف ظاهر ... وخص بالمقبول ذاك الآخر
وليس للإمكان الاستعدادي ... ميز بضعف فيه واشتدادِ
أو بزواله أو الفعلية ... فإنّه حيثية عقلية
بل هي من صفات الإستعداد ... بالذات لا الإمكان الاستعدادي

---

١ ذُكر ذلك في المنطق.

فائدتان:

١- يمكن أنْ يقال بأنّ الإمكان الإستعدادي يرادف الإمكان الوقوعي، ولكن بمعنى آخر غير الذي ذكرناه وهو الإمكان الخاص بالماديات الذي يستعد ليقع.

٢- إنّ الإمكان الإستعدادي له لسان صدق بأنّ كل حركة إستكمالية فيها نظم خاص يرتقي الشيء به إلى كماله اللائق به. وهو من سنّة الله تعالى التي قال عنها: ﴿ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا ﴾[١]. لذا لا بدّ لنا من توفير النظم الإرتقائي تحت تدبير المتفرد الجبروت ولما كان ذلك الإستعداد يستكمل آناً فآناً فكلما زاد الشيء إستعداداً زاده الوهاب تعالى شأنه كمالاً، فيعطي الإستعداد لكي يعطي الكمال وهو مصداق مَنْ: ﴿لا تَزِيدُهُ كَثْرَةُ الْعَطَاءِ إلا جُوداً وَكَرَماً﴾ وهذا يثبت لا بدّية وجود مناسبة وارتباط بين المفيض والمفاض عليه.

فتحٌ في حدَّي الإمكان الأعلى والأدنى:

هنالك قسمان آخران من الإمكان وهما الإمكان الأشرف والإمكان الأخس، ويعتبر بحث الإمكان الأشرف أشرفُ ما في الباب لأنّه يوضح الرابط بين الواجب والممكن والحادث بالقديم، وبه لا يكون بحث الإمكان أجنبياً على الحكمة التي غرضها بحث الموجود الحقيقي والعلة الأُولى وما يرتبط بها.

ونصدّر الكلام عن الإمكان الأخس لكي نفرغ منه، ونربط الإمكان الأشرف بالبحث الأشرف وهو البحث عن اشرف الممكنات المعبر عنه بالحقيقة المحمدية ﷺ.



---

١ سورة فاطر: الآية ٤٣.

الإمكان الأخس

ذكر هذا المصطلح في كتب الأعلام بعد إيراد مصطلح الإمكان الأشرف واستخدمه صدر المتألهين في اغلب كتبه، وأشار إليه أرسطو في كتاب أثولوجيا، ومورد جريان هذه القاعدة هو:

إنّ حقيقة الوجود ذات حدّين يدعيان بحاشيتي الوجود. فيصل أحد الحدّين إلى الفعلية المحضة والكمال المطلق، ويصل الحدّ الثاني إلى القوة المحضة والقبول الصرف. فالحدّ الذي يبلغ الفعلية المحضة والكمال المطلق عبارة عن واجب الوجود الذي هو غير متناهٍ من حيث شدة الكمال والفضيلة، والحدّ الذي ينتهي بالقوة المحضة والقبول الصرف عبارة عن الهيولى الأُولى التي هي غير متناهية في فقدان الكمال وغير متناهية في قبول الفعليات. وما يقع بين هذين الحدّين عبارة عن المراحل المتوسطة للوجود.

إنّ نور الوجود لا يصل من مبدأ الوجود إلى مرحلة الهيولى التي هي الإنفعال المحض إلا عن طريق اجتياز جميع مراحل الوجود المتوسطة، ويدعى بالقوس النزولي. كذلك لا يصل الوجود في مراحل الإستكمال من مقام الهيولى إلى مقام قرب واجب الوجود إلا عن طريق اجتياز جميع المراحل المتوسطة للوجود، ويدعى هذا الطريق بالقوس الصعودي.

بعد ذكر هذه المقدمة نقول: إذا تم إثبات الكثير من الموجودات المتوسطة في قوس النزول بواسطة قاعدة الإمكان الأخس، يثبت أيضاً الكثير من الموجودات المتوسطة في قوس الصعود بواسطة قاعدة الإمكان الأشرف.

وقد ذكر صدر المتألهين ثلاثة أمثلة لإثبات الموجودات المتوسطة بواسطة قاعدة إمكان الأخس، أحدها ما يلي: لو تم إثبات مدبّر عقلي وصورة مثالية للأرض وأي عنصر من العناصر البسيطة في عالم المفارقات والعقول العرضية، يتم إثبات نفسٍ نباتيةٍ ذات حياةٍ نفسانية وقوة

خيالية لكل منها في عالم النفوس والبرزخ. لأنّ بلوغ العنصر البسيط لمقام العقل المدبّر وربّ النوع بدون اجتياز مقام النفس النباتية؛ يؤدي إلى الطفرة، والطفرة محال[1].

الإمكان الأشرف

بحثت هذه القاعدة في كتب المتقدمين وقد ذكر صدر المتألهين أنّ هذه القاعدة موروثة من الفيلسوف الأول، وقد نقل عن المعلم الأول أرسطو قوله: ﴿يجب أنْ يعتقد في العُلويات ما هو أكرم﴾ وعلى أي حال يمكن أنْ يقال في بيان القاعدة ما يلي:

إنّ قاعدة الإمكان الأشرف عبارة عن ضرورةَ أنْ يتقدم الممكن الأشرف على الممكن الأخس في جميع مراحل الوجود.

وبتعبير آخر: كلما وجد ممكن أخس ينبغي أنْ يكون قد سبقه في الوجود ممكن اشرف. فحينما نأخذ النفس والعقل بنظر الإعتبار ونقيس أحدهما بالآخر فلا بدّ أنْ نجد أنّ العقل أشرف من النفس.

ولو علمنا في مثل هذه الحال بصدور النفس فسنعلم بصدور العقل قبلها أيضاً.

الدليل على قاعدة الإمكان الأشرف:

لكي يتم إثبات قاعدة الإمكان الأشرف لا بدّ من الإعتماد على مقدمات بعد التسليم بها:-

١- صدور العقل الأول (النور الأقرب) من ذات الحق تعالى بلا واسطة، وتقدم وجوده على سائر الوجودات الممكنة.

٢- صدور سلاسل العقول الطولية والعرضية (المعبَّر عنها بالأنوار القاهرة) من بعضها البعض حسب ترتيب الأشرف فالأشرف.

٣- وجود أرباب الأنواع، ومراتبها المختلفة.

٤- وجود عالم المثال ووقوع مراتبه المختلفة في هذا العالم.

٥- وجود القدسيات والسماويات (النفوس والأفلاك)، والترتيبات والتناسبات العجيبة بينها.

---

١ الأسفار ج٧ ص٢٥٧.

٦- وفي النهاية: وجود النظام الأحسن طبقاً لسلسلة مراتب العِلِيّة والمعلولية وتوالي الأشرف فالأشرف بصورة بديعة وجميلة بناء على أساس (ليس في الإمكان أحسن مما كان).

ويمكن أنْ يستدل على القاعدة بأدلة وجود العقل وتقدُّمه على سائر الموجودات الممكنة وهي:

١- الممكنات هي أجسام أو أعراض ونفوس ناطقة وهذه إمّا أنْ تكون مادية أو مرتبطة بالمادة.

٢- يمكن فرض وجود موجود مجرّد لا ربط له بالمادة والماديات مطلقاً.

٣- ذلك الموجود أشرف من أنْ يكون من الموجودات المادية أو متعلقاً بها.

٤- إمتناع صدور ممكن أشرف من ذات واجب الوجود ممتنع، بمعنى عدم امتناع صدوره منه تبارك وتعالى.

٥- لا يصدر من ذات الواحد إلا واحد.

٦- إذا صدر من ذات الواحد بجهة الوحدانية واحد من هذه الموجودات وهو الخسيس؛ وكان على رأس سلسلة الموجودات الإمكانية؛ فلا يمكن أنْ يصدر من واجب الوجود الواحد موجود أشرف، لأنّه لا يوجد فيه تعدد الجهات.

٧- ولأنّ الموجود الأشرف لا بدّ أنْ يكون موجوداً، فلا بدّ أنْ يكون له علّة وموجد أشرف من واجب الوجود.

٨- وأشرف من واجب الوجود لا يمكن أنْ يوجد لا في العقل ولا في الخارج.

٩- لا بدّ أنْ يتناسب المعلول مع سنخية علته.

١٠- الموجود الوحيد الذي لا يمكن أنْ يكون له تناسب مع واجب الوجود هو الموجود المجرد والبريء عن التغيّر، الذي ليس له أدنى إرتباط بالمادة والماديات، وهو العقل.

١١- الله عز وجل هو الجواد المطلق والخير المحض، ولا يمكن أنْ يتطرّق إليه البخل.

١٢- إذن لا بدّ أنْ يكون أول شيء صدر من ذاته تعالى هذا الجوهر (النور) الذي يعبّر عنه الحكماء بالعقل، والإشراقيون بالنور الأقرب وهو الحقيقة المحمدية ﷺ.

فتحٌ علوي في الحقيقة المحمدية ﷺ

مُفتتَح الفتح:

من أهم المباحث التي تتعلق بالإمكان هو مبحث الحقيقة المحمدية ﷺ ووجه الإرتباط من جهات:

١- إنّ الحقيقة المحمدية ﷺ ممكن من الممكنات صدر من الواجب تعالى وتقدس، وهذا دفع وهم بعض من قال بتجسد الذات الإلهية في الخارج.

٢- بيان أنّ دائرة الإمكان وسلسلته لها مراتب تبدأ بالإمكان الأشرف ثم ما يليه إلى أنْ تصل إلى أدنى الممكنات وهو المعبَّر عنه بالإمكان الأخس.

٣- إنّ للإمكان دائرة وجودية واسعة تدور فيها الممكنات لتصل بحركتها العروجية إلى الحق تعالى وتحقق إرتباط الممكن بالواجب والحادث بالقديم والمعلول بالعلة.

٤- إنّ عالم الإمكان تجلّيات الحق تعالى ومظهر أسماءه وواسطة فيضه وصادره الأول وهو المتمثل بالحقيقة المحمدية ﷺ.

وقد عرفت من مباحث الوجود ما يرتبط بالمبدأ الأعلى عز وجل، والآن يكون الكلام عما دونه تبارك وتعالى مباشرة، وهو لا يكون إلا في عالم الإمكان غايته أشرف الممكنات، لذا رأينا من المهم بيان قدر هذا المبحث وشرفه عن طريق الكلام حول أشرف الممكنات وأقربها إلى سماء الواجب وهو الحقيقة المحمدية ﷺ.

يقول جامي: ﴿الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والإمكان، والمرآة الجامعة بين صفات القدم وأحكامه وبين صفات الحدثان...وهو الواسطة بين الحق والخلق، وبه ومن مرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق إلى العالم كلّه علواً وسُفلاً،

ولولاه من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين؛ لم يقبل شيء من العالم المدد الإلهي الوحداني لعدم المناسبة والإرتباط، ولم يصل إليه فكان يفنى، وأنّه عمد السماوات والأرض، ولهذا السر برحلته من مركز الأرض ..... ينخرم نظامها فبدل الأرض غير الأرض والسماوات، ولهذا نبَّه أيضاً عليه السلام على ما ذكرنا بقوله: ولا تقوم الساعة وفي الأرض من يقول: الله الله... وأتمّ الخلق معرفةً بالله في كل عصر خليفة الله وهو كامل ذلك العصر، فكأنه صلى الله عليه وآله يقول: لا تقوم الساعة وفي الأرض إنسان كامل وهو المشار إليه بأنّه العَمَدُ المعنوي الماسك، وإنْ شئت فَقُلْ: الممسوك لأجله، فإذا انتقل انشقت السماء، وكُوِّرت الشمس، وانكدرت النجوم وانتشرت، وسيرت الجبال، وزلزلت الأرض، وجاءت القيامة ﴾[١].

الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله: هي الذات مع التعين وهو الإسم الأعظم[٢] وهذا يكون بإعتبار اليقين الأول والإسم الجامع (الله). وهو نور الوجود العام الواحد الذي أقترن بالحقائق الكونية.

إنّ الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله صورة الإسم (الله) الجامع لأحدية جميع الأسماء، كما أنّها جامعة لأحدية جميع الأعيان[٣].

وهي الحقيقة الشاملة المسماة بحقيقة الحقائق السارية في الكل سريان الكلّي في جزيئاته.

يقول اسيري لاهيجي:

آن زمـــان كـــز عـــالم و آدم نشـــان بيـــدا نبـــود

از مقـــام بـــى نشـــانى بـــا نشـــان مـــن بـــوده ام[٤]

يعني:

ذلـــك العـــالم الـــذي مـــا كـــان فيـــه علامـــة لآدم والعـــالم

كنـــــت فيـــــه معلَّمـــــاً مـــــن مقـــــام لا العلامـــــة

---

١ نقد النصوص ص٩٧-٩٨.

٢ التعريفات للجرجاني ص٤٠.

٣ تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس للإمام الخميني ص٣٠٩.

٤ ديوان اسيرى لاهيجى / غزل ٤٠٥.

وإدراك الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله ومعرفتها لا يتسنى لكل أحد إلا لمن آزَرَ المعقول بالمنقول وجعل النفوس في حكومة العقول بأنْ أدَّبها بأدب الرسول وأهل بيته عليهم السلام، لذا نرى بعض كلمات الأعلام ممن فتح عليهم الملك العلام يشرحون ويوضحون هذه الحقيقة المباركة بما يمكن أو يتوهمه من لا باع له في الدين ولا صاع، إنّه كفر لا سمح الله. والمهم أنْ يعلم أنّ مقام الذات الإلهية تبارك وتعالى أجلّ وأعلى أنْ يُقاس أو يُتوهم أو يُخبر عنه بالشايع الصناعي، لأنّه سور لا يُقتحم وحمى لا يُتسوَّر، قال الإمام الخميني قدس سره: ﴿إعلم... إنّ الهوية الغيبية الأحدية والعنقاء المغرب المستكن في غيب الهوية والحقيقة الكامنة تحت السرادقات النورية والحجب الظلمانية في (عماءٍ[١]) وبطونٍ وغيبٍ وكمون، لا إسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدسة في الملك والملكوت، ولا وسم؛ منقطع عنها آمال العارفين، تزلّ لدى سرادقاتِ جلالِها أقدامُ السالكين، محجوبٌ عن ساحة قدسها قلوبُ الأولياء، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودةٌ لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودةٌ لأصحاب المعرفة من المكاشفين حتى قال أشرف الخليقة أجمعين: ﴿ما عرفناك حق معرفتك، وما عبدناك حق عبادتك﴾[٢].

وقيل بالفارسية:

عنقـــا شـــكار كـــس نشـــود دام بـــازكير

كآنجـــا هميشـــه بـــاد بـــه دســـت اســـت دام را[٣] ﴾[٤]

يعني:

إنّ العنقـــاء لا يمكـــن لأحـــد أنْ يصـــيدها فاســـترجع الفـــخ

فهنـــاك دائمـــاً ريـــحٌ تُفلـــتُ منـــك الفـــخ

١ سيأتي توضيحها في هوامش بحوث هذا الكتاب إنْ شاء الله تعالى.

٢ مرآة العقول ج١٢ ص١٥٥ ط. دار الكتب الإسلامية – طهران.

٣ ديوان حافظ غزل ٦.

٤ مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية المصباح الأول.

فالمطلب المهم أولاً هو دفع شبهة الذاتية بين الحق تعالى والحقيقة المحمدية ﷺ، وثبوت المرتبة البعدية له ﷺ يقول الشيخ حسن زاده آملي: ﴿وبعد هذه المرتبة ليس إلا ذات الله﴾[١] وهو الواسطة بالفيض والصادر الأول.

يقول المحقق الإصفهاني:

كـل وجـود هـو مـن وجـوده فكـل موجـود رهـين جـوده

وقال:

لا بـل هـو الحـق فمـن رآه فقـد رآى الحـق فمـا أجـلاه[٢]

وهذه إشارة إلى ﷺ: ﴿مَنْ رآنِي فَقَدْ رَأى الحَقّ﴾[٣].

وهذه المعاني هي التي يعبر عنها بالإنسان الكامل وهي واقع الحقيقة المحمدية ﷺ التي هي أشرف وأدل المخلوقات، وكذلك الإنسان الذي تفاخر به الله عز وجل في أكثر من موضع من القرآن الكريم.

إذن هناك علاقة بين الذات الإلهية المتعالية والحقيقة المحمدية ﷺ وهي المباشرية والمظهَرية[٤] ولتوضيح هذه العلاقة ودفع الأوهام ومعرفة الحقيقة نفصل الكلام في تعريف الإنسان الكامل الذي هو الحقيقة المحمدية ﷺ.

الإنسان الكامل: هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية الكلية والجزئية، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية[٥].

وهذا يعني إنّ حقيقة الإنسان هي الجامعة لتمام الحقائق، فهو بمثابة الجنس الأعلى لكل الحقائق، فهو من جهة جامع لهذه الحقائق الخلقية ومن جهة إلهية مصنوع إلهي بيديه وصادرٌ أولٌ منه.

---

١ شرح المنظومة ج٥ ص٢٥٧.

٢ الأنوار القدسية.

٣ بحار الأنوار ج٥٨ ص٢٣٥.

٤ لف ونشر مرتب.

٥ التعريفات ج١ ص١٧.

يقول ابن عربي: ﴿فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً ولهذا قال لإبليس: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ ﴾[1] وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم وصورة الحق. وهما يدا الحق﴾[2].

ويقول ابن تركة: ﴿.... وهو الإنسان الكامل فإنّه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية الأسماء والصفات والأفعال بما في نشأته الكلية من الجمعية والإعتدال وبما في مظهريته من السعة والكمال وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوبية ونِسَبِ الأسماء الإلهية وبين الحقائق الإمكانية والصفات الخلقية﴾[3].

وفي المقام توضيح مقام جامعية الإنسان يقول مولوي:

گــــــر تــــــو آدم زاده ای چـــــون او نشـــــين
جملــــــۀ ذريــــــات را در خــــــود ببـــــين
چيســـت انـــدر خـــم كـــه انـــدر نهـــر نيســـت
چيســـت انـــدر خانـــه كانـــدر شـــهر نيســـت
ايـــن جهـــان خـــم اســـت و دل چـــون جـــوی آب
ايـــن جهـــان حجـــره ســـت و دل شـــهر عجـــاب[4]

يعني:

إذا كنـــــت ابـــــن آدم فـــــاجلس مثلـــــه
وانظـــر فـــي نفســـك إلـــى كـــل الذريـــة
مـــاذا يكـــون فـــي الـــدنّ غيـــر موجـــود فـــي النهـــر
ومـــاذا يكـــون فـــي الـــدار غيـــر موجـــود فـــي المدينـــة

---

١ سورة ص: الآية ٧٥.

٢ فصوص الحكم ص٥٥.

٣ تمهيد القواعد ص٣٢٦ / انتشارات بستان كتاب.

٤ مثنوی معنوی دفتر چهارم أبيات ٨٠٩-٨١١.

هـــذا العـــالم دنٌّ، والقلـــب مثـــل جـــدول المـــاء

هـــذه الـــدنيا مجـــرد حجـــرة والقلـــب مدينـــة العجائـــب

ومن هذا يعرف أنّ الإنسان هو البرزخ بين الحق والخلق والرابط الملكوتي والتكويني بين عالم المجردات والمادة.فالإنسان الكامل والحقيقة المحمدية ﷺ أعلى سلسلة الممكنات والمماس لحضرة الواجبية.

يقول ابن عربي: ﴿إنّ الإنسان له نسختان: نسخة ظاهرة ونسخة باطنة، فالنسخة الظاهرة مظاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية.

فالإنسان هو الكلُّ على الإطلاق والحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها، وما سواه من الموجودات لا تقبل ذلك، فإنّ كل جزء من العالم لا يقبل الألوهية، والإله لا يقبل العبودية، بل العالم كله عبد، والحق سبحانه وحده إله واحد صمد.... والإنسان ذو نسبتين كاملتين؛ نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية فيقال له عبد، من حيث أنّه مكلف ولم يكن ثم كان كالعالم، ويقال فيه: ربّ، من حيث أنّه خليفة ومن حيث الصورة ومن حيث أنّه أحسن تقويم، فكأنّه برزخ بين العالم والحقّ وجامع للخلق والحق وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية كالخط الفاصل بين الظل والشمس، وهذه حقيقته وله الكمال المطلق في الحدوث والقدم﴾[١].

وهنا يتضح كيف يفسر الأعلام الربّ في قوله تعال: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾[٣].



---

١ إنشاء الدوائر ص٢١-٢٢ ط. ليدن.

٢ سورة الفرقان: الآية ٤٥.

٣ سورة فصلت: الآية ٥٣.

فعل الكامل كامل

يمكن معرفة بعض ما يتعلق بالحقيقة المحمدية ﷺ والإنسان الكامل عن طريق الإستدلال بمسألة: إنّه تعالى لا يقوم بفعل من أجل نَيلِ بعض جهاته، لأنّ ذاته تعالى بسيطة محضة، ولما كان الباري تعالى وتقدس ذاتاً بحتة بسيطة، فالفعل الذي يقوم به، يقوم به بتمام ذاته المتعالية. ورغم أنّ هذا الفعل مسبوق بإرادة إلا أنّ هذه الإرادة عين الذات، وهذا يعني أنّ فعل الله تعالى وأثره بتمام الذات؛ وإذا ظهر فعلُه – أي أثرُه – بتمام الذات، فإنّما هو أثر تمام ذاته، كما وأنّه تمام الأثر أيضاً، أي تمام أثر الذات.

إذن في البين إصطلاحان هما: (أثر تمام الذات) و (تمام أثر الذات) وهذان المصطلحان يحتاجان إلى دقة في الفهم. فأثر تمام الذات هو الأثر الذي يصدر عن تمام الذات. أمّا تمام أثر الذات فهو الظهور الكامل، أي تمام الظهور.

والموجود بلحاظ الوجود الإنساني لا يظهر بتمام وجوده، أمّا بالنسبة للباري تعالى؛ فإنْ كان الظهور هو أثر تمام الذات، فسيكون هذا الأثر تمام أثر الذات.

أمّا تمام أثر ذاته تعالى وتقدس، فهو تجلّيه تعالى بتمام ذاته، وهذه الجلوة هي تمام جلوته، وهذا هو المقصود بتجلي الذات بالحقائق المقدسة التي هي: ﴿ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ﴾[1].

وقد التفت أحد الشعراء إلى دقة هذا الموضوع فقال في علي عليه السلام وهو نفس محمد ﷺ:

اســـد الله در وجـــود آمـــد   در پس پرده، هر چه بود آمد[2]

يعني:

ظهـــر اســـد الله فـــي الوجـــود   وخرج كل ما كان خلف الستار

---

١ سورة آل عمران: الآية ٣٤.

٢ مشارق الدراري لسعيد الدين الفرغاني ص٣٧ مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي قم.

فعلي عليه السلام هنا هو تمام أثر الذات، لأنّه قد خرج كلُّه بتمامه، فلم يبقَ في تجلّي الجمال شيء مخبئاً خلف ستار الذات عدا مقام الغيب أو الذات، وهو مقام (غيب الغيوب) أو مقام (لا إسم ولا رسم) والذي يشير إلى ذلك الكمال.

وقد تبنى الرأي المزبور بتفصيله آقا علي المدرس الزنوزي قدس سره[١].

وبعد هذا البيان نكون قد أوضحنا الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله ولو على نحو يمكن معه فهم موقعها، وإلا لا يمكن إدراكها إلا لمن سار في دربها. وأخيراً يقول شبستري:

ز احمـد تـا احـد يـك مـيم فـرق اسـت

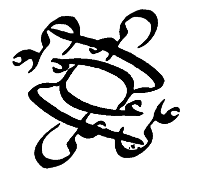
جهـانى انـدر ايـن يـك مـيم غـرق اسـت[٢]

يعني:

إنّ بـين أحمـد إلـى أحـد فـرق واحـد وهـو المـيم

والعـالم كلـه غـارق فـي هـذا المـيم الواحـد

وهذا الذي ذكرناه يجري أيضاً في الحقيقة العلوية عليه السلام لأنّه نفسه، وفي الحقيقة الفاطمية عليها السلام لأنّها نفسه. وسيأتي ذكرها في مباحث الجوهر.



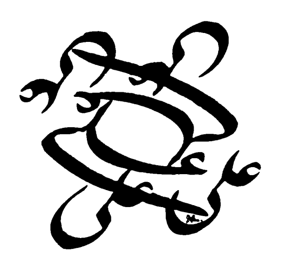
١ مناجاة الفيلسوف ص١٢٠ د. غلام حسين ديناني ط. دار الهادي.

٢ گلشن راز.

الفصل السابع

في أن الإمكان[١] إعتبار[٢] عقلي وأنه لازم للماهية

أما أنه إعتبار عقلي فلانه يلحق الماهية المأخوذة عقلا مع قطع النظر عن الوجود والعدم والماهية المأخوذة كذلك إعتبارية بلا ريب فما يلحق بها بهذا الإعتبار كذلك بلا ريب وهذا الإعتبار العقلي لا ينافي كونها بحسب نفس الأمر إما موجودة أو معدومة ولازمه كونها محفوفة بوجوبين أو امتناعين وأما كونه لازما للماهية فلانا إذا تصورنا الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كل ما سواها لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم وليس الإمكان إلا سلب الضرورتين فهي بذاتها ممكنة وأصل الإمكان وإن كان هذين السلبين لكن العقل يضع لازم هذين السلبين وهو استواء النسبة مكانهما فيعود الإمكان معنى ثبوتيا وإن كان مجموع السلبين منفيا.



١ الإمكان هنا هو الإمكان الذاتي الخاص، وهو من المعقولات الثانية الفلسفية.

٢ هو الإعتبار في نفس الأمر، وقد تقدم تفصيل أنواع الإعتبار فراجع، والذي نريد أنْ ننوّه عليه أنّ هذا الإعتبار ليس بأمر خيالي.

فتحٌ في الفصل السابع

في أنّ الإمكان إعتبار عقلي وأنّه لازم الماهية

إعلم أنّ البحث في هذا الفصل ينحلّ إلى قضيتين:

الأولى: إعتبارية الماهية

بمعنى أنّ الإمكان وكذا الوجوب والإمتناع ليست من الحقائق الأصيلة التي يكون لها شيء بأزائها في الخارج، وإنّما هو أمر ذهني بل إعتباري وهذا ما يعبر عنه بالمعقولات الثانية الفلسفية. ولا ينكر أحد أنّ مثل هذا المعنى لا يكون إلا إعتبارياً وليس خارجياً وفي معنى الإعتباري.

قال المحقق الشيخ آقا علي الزنوزي: ﴿إعلم أنّ العروض معتبرٌ في المعقولات الثانية على ما أورَثَنا الأقدمون من تعريفهم المعقول الثاني بأنّه: ما لا يُعقل إلا عارضاً لمعقول آخر؛ بخلاف الإعتباريات على الإطلاق، إذ منها ما لا عروض له كالإمكان بمعنى سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً تحصيلياً. وهو حق معناه كما حقّقوه. والسلب البسيط بما هو كذلك ليس له عروض لا في الخارج ولا في الذهن بالضرورة على أنّه سلب النسبة الذي هو آلي. فهو أيضاً آلة كما لاحظه حال الموضوع مع المحمول وإعتبار العروض في المعنى الآلي يخرجه عن الآلية. فإذن الإعتباري أعم من المعقول الثاني﴾[1].

هذا هو معنى الإعتباري الذي يتصف به الإمكان، ويستدل على إعتبارية الإمكان بما يلي:

١- إنّ المعدوم يمكن أنْ يتصف بالإمكان مثل قولنا في المنطق شريك الباري ممكن العدم، وهذا يعني أنّه ليس حقيقياً لأنّ الصفة الحقيقية لا تقوم بالمعدوم ولا تحمل عليه لقاعدة الفرعية التي تقول: ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له. قال

---

١ تعليقة الشيخ علي الزنوزي على شوارق الإلهام.

المحقق الطوسي: {والثلاثة إعتبارية لصدقها على المعدوم واستحالة التسلسل}[1].

ويقصد بالثلاثة مواد القضية التي أحدها الإمكان.

٢- إنّ الإمكان يُثبت الشيء بلحاظ ويسلب بلحاظ، وثبوت شيء وسلبه من الأمور التكوينية التي لا تخضع للحاظات بل هي أمور نفس أمرية، مثلاً يقال: هذا ممكن مرة ومرة غير ممكن، مما يدلل على أنّ هذا الثبوت والسلب أمر غير حقيقي.

٣- إنّه غير ملحوظ مقامُ نفس الأمر لأنّه يقال: قد يكون الممكن واجباً (إذا وجبت علته)، وقد يكون الواجب (بالغير) ممكناً (إذا لحظ الإنسان من جهة الذات).

الثانية: إنّ الإمكان لازم الماهية.

وهو من الأمور البديهية، إذ الإمكان ضروري للماهية بمعنى أنّها لا تحتاج إلى إعمال نظر زائد للحكم على أنّ الماهية ممكنة، لأنّ نفس تصورها كان في ذلك، بل يستحيل انفكاك الإمكان عن الماهية.

إنْ قُلتَ: إنّ معرفة أنّ الإمكان لازم للماهية لا تحصل لكل أحد فكيف تدعي البديهية مع أنّه تقام على ذلك البراهين؟.

قلتُ: قد تقدم منّا مرّةً أنّ البديهية أوليّة وثانوية، فالأولية: ما تحصل لكل أحد بدون إعمال نظر.

والثانوية: تحتاج إلى إنتباه بسيط وإلتفات قليل. ويمكن تطبيق البديهية الثانوية على مقامنا فإنّ العقل لما ينظر إلى الماهية - مع علمه بأنّها في حد الإستواء - يحكم بأنّ الإمكان صفة لازمة لذاتها، فهي بحسب الذات واقعة في حد الإستواء، وبحسب الخارج واقعة إلى أحد الطرفين مع عدم إلغاء جانب الذات.

---

١ كشف المراد ص٤٩ ط. جماعة المدرسين قم المقدسة.

هذا ويمكن أنْ يُبرهن بالإضافة إلى البديهة الأولية والثانوية على لزوم الإمكان للماهية ببرهانٍ نقضي وهو: إنّه لو لم يكن الإمكان يلازم الماهية فيلزم انفكاكهما وعلى هذا سيلزم محذور الإنقلاب.

بيانه:

إنّ الممكن بالذات يصير واجباً أو ممتنعاً لأنّ سلب الإقتضاء عن معنى - وهو أحد الطرفين - يساوق حصول الإقتضاء له - وهو الطرف الآخر- وهذا إنقلاب، وهو محال.

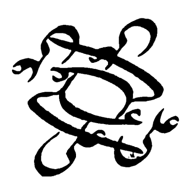
وبعبارة أخرى: إنّه لا اقتضاء للماهية في مرتبة ذاتها.

قال المحقق الإصفهاني تدّس سرّه:

وعلـة الحاجـة فـي الماهيـة إمكانهـا وهكـذا الهويـة

قال المحقق السبزواري تدّس سرّه:

قـد لـزم الإمكـان للماهيـة وحاجـة الممكـن أوليـة



الفصل الثامن

في حاجة الممكن إلى العلة وما هي علة احتياجه إليها

حاجة الممكن إلى العلة من الضروريات الأولية التي مجرد تصور موضوعها ومحمولها كاف في التصديق بها فإن من تصور الماهية الممكنة المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم وتصور توقف خروجها من حد الإستواء إلى أحد الجانبين على أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث أن يصدق به.

و هل علة حاجة الممكن إلى العلة هي الإمكان أو الحدوث؟ الحقّ هو الأول وبه قالت الحكماء.

و استدل عليه بأن الماهية بإعتبار وجودها ضرورية الوجود وبإعتبار عدمها ضرورية العدم وهاتان الضرورتان بشرط المحمول وليس الحدوث إلا ترتب إحدى الضرورتين على الأخرى فإنه كون وجود الشيء بعد عدمه ومعلوم أن الضرورة مناط الغنى عن السبب وارتفاع الحاجة فما لم تعتبر الماهية بإمكانها لم يرتفع الوجوب ولم تحصل الحاجة إلى العلة.

برهان آخر إن الماهية لا توجد إلا عن إيجاد من العلة وإيجاد العلة لها متوقف على وجوب الماهية المتوقف على إيجاب العلة وقد تبين مما تقدم وإيجاب العلة متوقف على حاجة الماهية إليها وحاجة الماهية إليها متوقفة على إمكانها إذ لو لم تمكن بأن وجبت أو امتنعت استغنت عن العلة بالضرورة فلحاجتها توقف ما على الإمكان بالضرورة ولو توقفت مع ذلك على حدوثها وهو وجودها بعد العدم سواء كان الحدوث علة والإمكان شرطا أو عدمه مانعا أو كان الحدوث جزء علة والجزء الآخر هو الإمكان أو كان الحدوث شرطا أو عدمه الواقع في مرتبته مانعا فعلى أي حال يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وكذا لو كان وجوبها أو إيجاب العلة لها هو علة الحاجة بوجه[1].

فلم يبق إلا أن يكون الإمكان وحده علة للحاجة إذ ليس في هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلا قبل الحاجة إلا الماهية وإمكانها.

و بذلك يندفع ما احتج به بعض القائلين بأن علة الحاجة إلى العلة هو الحدوث دون الإمكان من أنه لو كان الإمكان هو العلة دون الحدوث جاز أن يوجد القديم الزماني وهو الذي لا أول

---

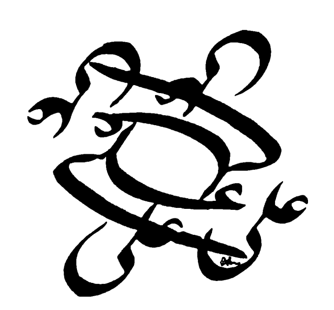
١ الظاهر أنّ مراد السيد المصنف من سرد هذا التسلسل الإشارة إلى أنّ الماهية لها ست مراحل تنتج بالأخره أنّ علّة الإحتياج فيها هو الإمكان وليس الحدوث وهي هكذا: إنّ الماهية ممكنة، فإذا أمكنت احتاجت، وإذا احتاجت أوجبَت، وإذا أوجبَت وَجَبَت، وإذا وَجَبَت أوجَدَت، وإذا أوجَدَت وَجَدَتْ.

فالإمكان هنا وقع في المرحلة الأولى وهو مقدمة أولى، وإنّ الإحتياج معلول للإمكان وهذه مقدمة ثانية، فينتج أنّ علة الإحتياج هو الإمكان.

لوجوده ولا آخر له ومعلوم أن فرض دوام وجوده يغنيه عن العلة إذ لا سبيل للعدم إليه حتى يحتاج إلى ارتفاعه.

وجه الاندفاع أن المفروض أن ذاته هو المنشأ لحاجته والذات محفوظة مع الوجود الدائم فله على فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته وإن كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنيا عن العلة بمعنى ارتفاع حاجته بها.

و أيضاً سيجيء أن وجود المعلول سواء كان حادثا أو قديما وجود رابط متعلق الذات بعلته غير مستقل دونها فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له.



فتحٌ في الفصل الثامن

في حاجة الممكن إلى العلة، وماهي علة احتياجه إليها؟

هذا الفصل أيضاً ينحل إلى قضيتين:

الأولى: هي حاجة الممكن إلى علة.

الثانية: هي أنّ الإمكان هو علة الإحتياج.

أمّا القضية الأولى:

فهي من الأمور البديهية بعدما عرفت في محله من برهان الإمكان، أعني تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن حيث ثبت أنّ كل ما عدا الواجب تعالى ممكن لتساوي كفتي الوجود والعدم في مقام الذات. فالممكن إذن يحتاج إلى علة لوجوده وإلا استحال وجوده من ذاته، لأنّ ما كان ليساً في ذاته لا يكون أيساً من دون سبب. إذ لو كان هناك إحتمال عدم حاجة الممكن إلى علة لَوُجِد كل ممكن ممتنع بالغير، والحال نرى البعض قد تحقق والبعض لم يتحقق لأنّ وجوده يدور مدار علته التامة كما هو مبرهن عليه، ومن الناحية المنطقية سوف لا تبقى قضية حقيقية بل سيعود الجميع إمّا إلى الذهنية أو الخارجية.

كما إنّ قانون العليّة العام الذي أقرّه العقل والشرع من أنّ الله تعالى أبى إلا أنْ يجري الأمور بأسبابها؛ قاضٍ بوجود علة لكلّ ممكن وإلا بطل هذا القانون، وببطلانه يبطل العقل والشرع اللذان أثبتاه، أو جهلهما حاشاهما.

وأمّا القضية الثانية:

وهي معرفة ما هو علة الإحتياج، فهل هو الإمكان أو شيء آخر؟

فجوابه:

إنّ النزاع في هذه المسألة قائم بين الحكماء والمتكلمين، حيث ذهب الفلاسفة إلى أنّ علّة الإحتياج هو الإمكان، وذهب المتكلمون إلى أنّ علة الإحتياج هو الحدوث.

والحق هو ما ذهب إليه الفلاسفة، ويستدل على ذلك بدليل حَلّي وأدلة نقضية أربعة.

أمّا الدليل الحَلّي:

إنّ المحتاج إليه من قبل الممكن هو الوجود لكي يكون موجوداً، وتَقدُّم العلّة على المعلول يقتضي تَقدُّم الإحتياج على الحدوث لأنّه بسببها سوف يحدُث، ولا متقدم على الحدوث إلا الإمكان.

وأمّا الأدلة النقضية الأربعة فهي:

الأول: لو كان علة الإحتياج هو الحدوث للزم القول بأنّ القديم الزماني يصير قديماً ذاتياً لأنّه لا حدوث له، ولا يكون مسبوقاً بعدم زماني فلا حاجة إلى العلة فيكون قديماً بالذات، وهو باطل كما تعلم لأنّه لا قديم بالذات سوى الواجب تعالى.

الثاني: إنّه يستلزم أنْ يكون الممكن واجباً، بتقريب: إنّ الممكن إذا كان قديماً بحسب الزمان فلا حدوث له حتى يحتاج إلى علة، والمفروض أنّه لا يحتاج إلى علّة في البقاء فهذا يعني أنّه غني عن العلة، وكل غني عن علة واجب.

الثالث: لو كان الحدوث هو علة الإحتياج للزم أنْ يكون العدم أحد مقتضيات الوجود وجزء العلة للوجود.

بيانه: إنّ الحدوث ليس إلا وجودٌ مسبوقٌ بالعدم، وهو باطل لاستحالة عليّة أحد النقيضين للآخر، فيستلزم إجتماع النقيضين، هذا مضافاً إلى أنّ العدم ليس أمراً محضاً، ومثله يستحيل أنْ يكون مشاركاً للعلة في الوجود.

الرابع: إنّ الذي يوصف بالحدوث هو الوجود، والحادث واجد للوجود فكيف يحتاج الحادث إلى الوجود حتى يطلب العلة، وأنت تعلم أنّ المحتاج هو الفاقد لا الواجد.

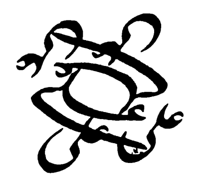
قال المحقق الإصفهاني قدس سره:

والإفتقـــــار لازم الإمكـــــان	مـــن دون حاجـــة إلـــى البرهـــان
بـــل هـــو عينـــه إذ مـــا قـــد نســـب	إلـــى الوجـــود كـــالغنى فيمـــا وجـــب

قال المحقق السبزواري تتَرَسُّ :

قـــد كـــان الإفتقـــار للإمكـــان	فليجعـــل القـــديم بالزمـــان
ضـــرورة القضـــية الفعليـــة	لـــوازم الأول والمهيـــة
ثـــم امتنـــاع الشـــرط بالمعانـــدِ	والفقـــر حالـــةَ البقـــا شـــواهدي
لـــيس الحـــدوث علـــة مـــن رأســـه	شـــرطاً وشـــطراً ولا بنفســـه
وكيـــف الحـــدوث كيفمـــا لحَـــق	للفقـــر إذ عَـــدُّ المراتـــب اتســـق
والعـــدم الســـابق كونـــاً لـــيس خـــص	بديلـــه نقيضـــه دار الحصـــص

قال صدر المتألهين تتَرَسُّ: **﴿الحق أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشؤها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه﴾**[1].



١ الأسفار ج٣ ص٢٥٣.

الفصل التاسع

الممكن محتاج إلى علته بقاءً كما أنه محتاج إليها حدوثا[١]

وذلك لأن علة حاجته إلى العلة إمكانه اللازم لماهيته وهي محفوظة معه في حال البقاء كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث فهو محتاج إلى العلة حدوثا وبقاء مستفيض في الحالين جميعا.

برهان آخر أن وجود المعلول كما تكررت الإشارة إليه وسيجيء بيانه وجود رابط متعلق الذات بالعلة متقوم بها غير مستقل دونها فحاله في الحاجة إلى العلة حدوثا وبقاء واحد والحاجة ملازمة.

و قد استدلوا على استغناء الممكن عن العلة في حال البقاء بأمثلة عامية كمثال البناء والبناء حيث إن البناء يحتاج في وجوده إلى البناء حتى إذا بناه استغنى عنه في بقائه.

ورد بأن البناء ليس علة موجدة للبناء بل حركات يده علل معدة لحدوث الإجتماع بين أجزاء البناء وإجتماع الأجزاء علة لحدوث شكل البناء ثم اليبوسة علة لبقائه مدة يعتد بها.

خاتمة

قد تبين من الأبحاث السابقة أن الوجوب والإمكان والإمتناع كيفيات ثلاث لنسب القضايا[٢] وأن الوجوب والإمكان أمران وجوديان[٣] لمطابقة القضايا الموجهة بهما للخارج مطابقة تامة بما لها من الجهة فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقل فهما كسائر المعاني الفلسفية من الوحدة والكثرة والقدم والحدوث والقوة والفعل وغيرها أوصاف وجودية موجودة

---

١ الظاهر أنّ هذا البحث عُقِد لأجل الخلاف الموجود بين الفلاسفة والمتكلمين في ملاك احتياج الممكن إلى علته بحسب الحدوث والبقاء. والظاهر أنّ المتوهِم القائل بأنّ الممكن مفتقر إلى علته حدوثاً فقط بنى على أنّ ملاك الإحتياج هو الحدوث فقط، وقد عرفت بطلانه في الفصل السابق، أمّا من بنى على أنّ ملاك الإحتياج هو الإمكان – وهو الحق كما ثبت – فملاك الإحتياج عنده باقٍ ما دام الإمكان الذاتي موجوداً فيثبت أنّ الممكن مفتقر إلى علته حدوثاً وبقاءً وذلك لإمكانه، وقد صرح القرآن المجيد بأنّ الفاعل المبتدِيء لا يكفي في الإيجاد من دون أنْ يستمر ذلك بارتباطه بعلته الحقيقية التي تسد احتياجه والتي لا تكون ممكنة، قال تعالى: ﴿ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴾[سورة الواقعة: الآية ٦٤].

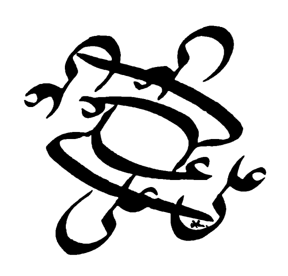
٢ أي إنّهما صفتان للنسبة الحُكمية بمعنى إنّهما قوة ثبوت المحمول للموضوع، نعم إنّ الموضوع والمحمول أمران خارجيان والنسبة الحُكمية شيء وراء الحكم الذي هو المحمول. فالحكم فعل من أفعال النفس أمّا النسبة الحكمية فهي الرابط بين الحكم وموضوعه، لذا فإنّ الوجوب والإمكان صفتان للنسبة الحُكمية.

٣ أي أنّ النسبة الرابطة المعبّر عنها في الأصول بالمعنى الحرفي القائم بين المحمول والموضوع موجود في الخارج وإلا لم تتركب أي جملة صحيحة مترابطة.

للموجود المطلق بمعنى كون الإتصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن وهي المسماة بالمعقولات الثانية بإصطلاح الفلسفة.

وذهب بعضهم إلى كون الوجوب والإمكان موجودين في الخارج بوجود منحاز مستقل ولا يعبؤ به هذا في الوجوب والإمكان وأما الإمتناع فهو أمر عدمي بلا ريب.

هذا كله بالنظر إلى إعتبار العقل الماهيات والمفاهيم موضوعات للأحكام وأما بالنظر إلى كون الوجود هو الموضوع لها حقيقة لأصالته فالوجوب كون الوجود في نهاية الشدة قائما بنفسه مستقلا في ذاته على الإطلاق كما تقدمت الإشارة إليه والإمكان كونه متعلق النفس بغيره متقوم الذات بسواه كوجود الماهيات فالوجوب والإمكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما.



فتحٌ في الفصل التاسع

الممكن محتاج إلى علته بقاءً كما أنــّه محتاج إليها حدوثاً

ما تقدم من الكلام كان في حاجة الممكن للوجود وهو ما يُعبر عنه بالحاجة إبتداءً وحدوثاً، وهذا الفصل معقود لإثبات الحاجة بقاءً، إذ المعروف هو حاجة الممكن إلى علته حدوثاً وبقاءً، والبرهان على حاجة الممكن بقاءً ليس ببعيد عن حاجته حدوثاً، لأنّ الممكن المحتاج إلى علته لا فرق فيه بين الحدوث والبقاء، إذ البقاء: (هو الوجود المسبوق بوجود)، والحدوث: (هو الوجود المسبوق بالعدم).

وقد عرفت أنّ الممكن هو المسبوق بالغير أو بالعدم، ومادام ممكناً فهو مفتقر إلى العلة في كلا الحالتين خاصة بعدما عرفت من إمكانه الذاتي أي حاجته الذاتية، والذاتي لا يزول فتكون حاجته وافتقاره إلى العلة غير زائلة.

هذا ويمكن أنْ يقال: إنّ الإمكان اللازم للماهية يدلل على مطلوبنا لأنّ الماهية بحسب ذاتها متساوية في حالة الحدوث والبقاء، إذ على كلا الحالتين هي لا تقتضي الوجود سواء كان بالإبتداء (الحدوث) أم بالإستدامة (البقاء).

وإنْ أبيت إنكار الفقر البقائي أثبتناه لك بالفقر الحدوثي بتقريب:

أولاً: إنّ الممكن مفتقر إلى علته حدوثاً وهذا مسلّم عندهم، وهذا يكون بلحاظ أول زمان وجوده.

ثانياً: إنّ كل ممكن موجود في أزمنة متعاقبة وآنات متتالية، وله وجود في كل آن فهو يحدث في كل آن لأنّ له وجوداً في كل آن. فيبقى متصفاً بالحاجة مادام موجوداً والمهم هو إثبات الحاجة على الدوام وليس إثبات الفقر البقائي وإنْ اتحدا معنىً ظاهراً.

واعلم أنّ القائل بعدم احتياج الممكن إلى علته بقاءاً هم المتكلمون، وأبرزوا أدلةً ساذجة ذكر السيد المصنف أحدها حتى وصلت النوبة أنْ يصرح أحدهم ويقول: ﴿لو جاز على

الواجب العدم لمَا ضرٍّ عدمهُ وجودَ العالم﴾[1] تعالى الله عز وجل عن ذلك علواً كبيراً. ويعني بكلامه هذا أنّه لو حصل وأنْ عُدم الواجب وصار ممتنعاً بعد خلقه العالم لمَا أثّر ذلك شيئاً على العالم إذ أنّه قد وجد فلا داعي لوجود علته التي إبتدأته لأجل دوامه.

وهذا كلام باطل كما يشهد به الوجدان والبرهان، لأنّهم لم يعرفوا معنى العلية ودوامها إذ العلية: هي الإفاضة والإستتباع، فيكون المعلول من حيث هو معلول تابع للعلة. فالتبعية أمر إضافي وليس له إستقلال بالذات فضلاً عن الوجود، فإذا وجد المعلول فلا بدّ أنْ يكون قائماً بعلته إذ لو انفصل المعلول عن علته لم يمكن أنْ يوجد إلا في مقام التصور دون التحقق.

هذا هو معنى العلية وليس ما ذكروا، ومن العجيب أنّ البعض يتصدى للجواب عن أمثلتهم والحال أنّها مردودة من رأس، فكيف تقاس العلل المادية الخارجية التي قوامها جمع المركبات المسماة بالعلل المعدّة؛ ويقيسوا ذلك على العلة المفيدة وعلة القوام التي هي المادة والصورة في الأجسام، إنّه قياس للعلل الإمكانية بالعلل الوجوبية، وقياس المعلولات المركبة من الأجزاء الخارجية بالمعلولات المركبة من الأجزاء العقلية.

وصلٌ في إثبات حاجة الممكن بقاءً

إنّ الحاجة الذاتية في شيء ما وإنْ كانت من وجهٍ ما، فإنّها تستلزم الحاجة الذاتية من جميع الجهات. وعليه يمكن القول: إذا كان الشيء فقيراً بالذات من وجه، فلا يمكن عدُّه مستغنياً بالذات أبداً.

والدليل عليه هو: إنّه إذا كان الشيء فقيراً بالذات من وجه، وغير فقير في مقام الذات من وجه آخر، فلا يمكن أنْ تفترض فيه سوى حالتين:

١- إنّه غير فقير في مقام الذات وفقير بالذات في مقام الصفات.

٢- إنّه غير فقير في مقام الصفات وفقير في مقام الذات.

---

١ القائل هو الجاحظ والصيمري.

ولا يعدّ الفرض الثاني معقولاً قط، لأنّ الصفة تقع دائماً بعد مقام الذات والمرتبة الجوهرية. ولو وقع شيء ما بعد مقام الذات، فلا بدّ أنْ يتبع الذات في جميع الجهات. فحينها نفرض ذات الشيء فقيرة للغير في مقام ذاتها، فلا بدّ أنْ تكون جميع صفاتها فقيرة بالذات أيضاً.

ويبطل الفرض الأول طبقاً لبرهان الخلق أيضاً، إذ حينما يفرض الشيء غنياً في مقام الذات وكان فقيراً في مقام الصفات فلا بدّ من القول بأنّ ذات ذلك الشيء غنية في مقام ذاتها مع قطع النظر عن كل غير.

وهنا نسأل: هل إنّ ذات الشيء غنيّة عن كل غير مع وجود صفتها أم مع عدم وجود صفتها؟ فإنّ قيل بالأول لزم تحقق المعلول بقطع النظر عن وجود علته، وإنْ قيل بالثاني لزم عدم تحقق المعلول بقطع النظر عن علته.

وبناءً عليه يمكن القول: إنّه حينما تحتاج صفة الشيء بالذات إلى الغير، فليس بالإمكان القول بأنّ ذات ذلك الشيء غنية مع قطع النظر عن الغير.

والنتيجة: إنّ ما فرضناه غنياً عن الغير في الحالة الأُولى لا بدّ أنْ يكون فقيراً إلى الغير، وهو خلاف الفرض.

قال الفيض الكاشاني قدس سره: ﴿كل فقير بالذات من وجه، ما هو فقير بالذات من جميع الوجوه؛ إذ لو كان غنيّاً بالذات من وجه فلا يخلو: إمّا أنْ يكون ذلك الوجه ذاته، أو شيئاً من صفاته؛ لا جائز أنْ يكون شيئا من صفاته بعد أنْ فرض فقيراً فى ذاته، إذ كل صفة فإنّما تكون بعد الذات، فلو افتقر فى ذاته افتقر فى صفاته بطريق أولى؛ ولا جائز أنْ يكون ذلك الوجه ذاته بعد أنْ يفرض فقيراً فى شئ من صفاته إلى غيره، لأنّه حينئذٍ إذا اعتبر ذاته من حيث هو بلا شرط- أي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدماً-، فإمّا أنْ يكون غنيّاً بالذات، مع وجود تلك الصفة، أو مع عدمها، وكلاهما محال، لاستلزم الأول وجود المسبّب مع قطع النظر عن وجود سببه، والثانى عدمه مع قطع النظر عن عدمه، مع إنّه لا يخلو فى نفس الأمر عن

الأمرين، فإذا كان غناؤه في ذاته مع قطع النظر عن الغير محالاً فيكون مفتقراً في ذاته إلى الغير، فلا يكون غنيّاً بالذات في ذاته، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف﴾[1].

قال المحقق السبزواري ﷺ:

لا يفــرق الحــدوث والبقـــاء   إذ لــم يكــن للممكــن اقتضــاء
وإنّمـــا إتصـــال كــون شـــيء   ومثــل المجعــول للشــيء كفــيء

قال المحقق الإصفهاني ﷺ:

لا فـرق مـا بـين الحـدوث والبقـا   فــي لازم الــذات ولــن يفترقــا
كــذا الوجــود الــرابط التعلّقــي[2]   ينــافي الإســتقلال فــي التحقــقِ
ولا يقـــاس بالمعِـــدّ الفاعـــلِ   فإنّـــه عقـــلاً قيـــاسٌ باطـــل

قال مولوي:

كـــار چـــون بر كـــار كـــن پـــرده تنيـــد
خـــارج آن كـــار نتـــوانيش ديـــد
كار گـــه چـــون جـــاى بـــاش عامـــل اســـت
آن كـــه بيـــرون اســـت از وى غافـــل اســـت
پـــس در آدر كار گـــه يعنـــى عـــدم
تـــا ببينـــى صـــنع وصـــانع را بهـــم
كار گـــه چـــون جـــاى روشـــن ديـــد گى اســـت
پـــس بـــرون كار گـــه بوشـــيد گى اســـت
رو بـــه هســـتى داشـــت فرعـــون عنـــود
لا جـــرم از كار گـــاهش كـــور بـــود[3]

---

١ أصول المعارف ص٤٤-٤٥.

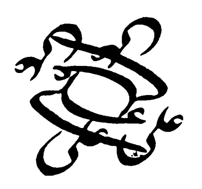
٢ إذ أنّ وجود المعلول وجود رابطي بلحاظ علته، لا يكون إلا بوجود تلك العلة.

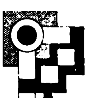
٣ مثنوى معنوى دفتر دوم الأبيات ٧٦٠-٧٦٤.

يعني:

لمّا كان الصنع قد نسج ستاراً حول الصانع فإنّك لن تستطيع أنْ تراه خارج صنعه، ولما كان المَصنَع هو محل وجود الصانع؛ فكل من كان خارجه فقد غفل عن الصانع. فلندخل في هذا المصنع وأعني العدم، حتى نرى الصنع والصانع معاً. وما دام موضع العمل ومحل الرؤية الواضحة، فماذا يكون خارج العمل إلا الإحتجاب. ولما كان فرعون العنود قد إتجه إلى تأكيد هذا الوجود المحسوس فلا جرم أنّه كان أعمى عن ذلك المصنع.

بل يمكن أنْ يقال: إنّ الفقير بالذات من وجه، فقير من جميع الوجوه. وأظهر هذه الوجوه هو الفقر للبقاء.





المرحلة الخامسة

في الماهية وأحكامها

و فيها ثمانية فصول

المرحلة الخامسة
في الماهية وأحكامها
و فيها ثمانية فصول
الفصل الأول
الماهية من حيث هي ليست إلا هي

الماهية وهي ما يقال في جواب ما هو لما كانت تقبل الإتصاف بأنها موجودة أو معدومة أو واحدة أو كثيرة أو كلية أو فرد وكذا سائر الصفات المتقابلة كانت في حد ذاتها مسلوبة عنها الصفات المتقابلة[١].

فالماهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا لا موجودة ولا شيئا آخر[٢] وهذا معنى قولهم إن النقيضين يرتفعان عن مرتبة الماهية[٣] يريدون به أن شيئا من النقيضين غير مأخوذ في الماهية وإن كانت في الواقع غير خالية عن أحدهما بالضرورة.

فماهية الإنسان وهي الحيوان الناطق مثلا وإن كانت إما موجودة وإما معدومة لا يجتمعان ولا يرتفعان لكن شيئا من الوجود والعدم غير مأخوذ فيها فللإنسان معنى ولكل من الوجود والعدم معنى آخر وكذا الصفات العارضة حتى عوارض الماهية فلماهية الإنسان مثلا معنى وللإمكان العارض لها معنى آخر وللأربعة مثلا معنى وللزوجية العارضة لها معنى آخر.

---

١ لأنّها في مقام الذات، فليس أي واحدة من هذه الأوصاف. أمّا اذا كانت في مقام الخارج فتتصف بأي واحدة من هذه الأوصاف.

٢ وهي المعبر عنها بالماهية المهملة (ليسيده)، وهي ليست بذات لكي يمكن أنْ توصف بشئ. نعم هي نحو من أنحاء الوجود عند لحاظها معه وبه، وحينئذ يمكن أنْ توصف الماهية.

هذا ما يرتبط بالماهية بصورة عامة، أمّا الماهية المبحوث عنها في المنطق والتي جزءاها الجنس والفصل فهي ليست إلا حدوداً تُدرس وتعاريف تُتداول.

٣ إنّ هذا القول لا يعني ارتفاع النقيضين فهو راجع إلى سالبتين صادقتين:

الأولى: إنّ الماهية في حد ذاتها ليست موجودة، بمعنى أنّ الوجود ليس داخلاً في ذاتها (وهي قضية صادقة).

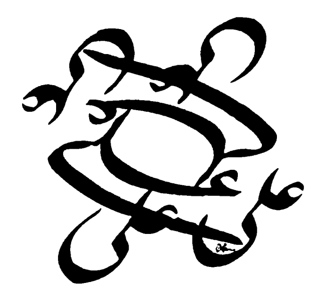
نقيضها: الماهية في حد ذاتها موجودة، بمعنى أنّ الوجود داخل في ذاتها حال كونها في حد ذاتها (وهي قضية كاذبة).

الثانية: إنّ الماهية في حد ذاتها ليست معدومة، بمعنى وجود احتمال أنْ توجد (وهي قضية صادقة).

نقيضها: الماهية بحد ذاتها معدومة، بمعنى أنّ العدم ليس داخلاً في ذاتها (وهي قضية كاذبة).

إذاً في البين موجبتان كاذبتان وسالبتان صادقتان، فكيف يرتفع النقيضان مع وجود سالبتين وعدم وجود موجبة؟.

و محصل القول إن الماهية يحمل عليها بالحمل الأولى نفسها ويسلب عنها بحسب هذا الحمل ما وراء ذلك.



فتحٌ في الفصل الأول
الماهية من حيث هي ليست إلا هي

مقدمة:

وهذا الفصل منطقي أكثر مما هو فلسفي حكمي، لأنّ الكلام فيه حول الماهية التي هي من لوازم الإمكان وما يلحق بالماهية، وهذه المطالب لا تتعلق بالكلام حول الباري تعالى اسمه، لذا سوف نقتصر فيه على عرض المطالب المنطقية وربطها بالفلسفة؛ اللهم إلا أنّها تفيد تنمية الجانب المعرفي.

تسمية الماهية:

تدعى الماهية بالماهية لإشتقاقها من كلمة ما هو وتستخدم في مقام الإجابة على سؤال ما هو يقول القاضي البيضاوي: ﴿الماهية مشتقة عن ما هو، وهي ما يجاب به عن السؤال ما هو. وإنّما نُسبت إلى ما هو لأنّها تقع جواباً عنه، مثلاً إذا سُئل عن زيد بما هو فما به يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق. فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد وعمرو﴾[١].

قال المحقق السبزواري:

ما قيل في جواب ما الحقيقة ماهية والذات والحقيقة

تعريف الماهية:

عُرِّفت الماهية بتعاريف غير التعريف المتداول من أنّها من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة.

وهو أنّها: الحقيقة المصاحبة للكون والتحقق الموضوعي الخارجي، وتُفسَّر بالشيء بما هو هو، وهو ما حصلت به الشيئية للشيء وعلى هذا ستكون الماهية مرادفة للوجود وليست تقابله لأنّ الوجود يعطي شيئية الأشياء.

نعم الترادف ليس بيناً أو حقيقاً، اذ الماهية نحو من أنحاء الوجود ولا تأخذ معناه بالكلية

---

١ مطالع الأنوار في حاشية شرح المواقف ج١ ص١٣٠.

قال المحقق الإصفهاني قُدِّسَ سِرُّه:

وهـــي مـــع الوجـــود بالحقيقـــة   موســـومة بالـــذات والحقيقـــة

وهذا يعني أنّ الماهية تسمى ماهية ما لم تتحد بالوجود، وتسمى حقيقة إذا اتحدت مع الوجود. قال المحقق الشيخ محمد تقي الآملي: ﴿المهية ما لم توجد في الخارج لا تطلق عليها الحقيقة فإنّ الفرق بين المهية والحقيقة بالعموم والخصوص المطلق بأعمية المهية من الحقيقة، فالعنقاء الذي لا وجود لها في الخارج ولا حقيقة لها وإنْ يطلق على ذاتها مهيّة﴾[١].

قال المحقق الإصفهاني قُدِّسَ سِرُّه:

ماهيـــة الشـــيء كمـــا نـــراه   هـــو المقـــول فـــي جـــواب مـــا هـــو
ولـــيس دعـــوى الحصـــر فـــي الجـــواب   عـــن الحقيقيـــةِ بالصـــواب
إذ لـــيس شـــرح اللفـــظ معنـــى الشـــارحة   كمـــا بـــه تقضـــي النصـــوص الواضـــحة
وكلهـــا مـــن خـــارج المحمـــول   يُوصـــف بالثـــاني مـــع المعقـــول
وإنّهـــا واجـــدة فـــي ذاتهـــا   لمحـــض ذاتهـــا وذاتياتهـــا
ومـــا ســـواها لـــيس عـــين الـــذات   ولا مقومـــاً لهـــا كالـــذاتي
فصَـــح ســـلب المتقـــابلات   ســـلباً بســـيطاً عـــن مقـــام الـــذات

قال المحقق السبزواري قُدِّسَ سِرُّه:

مـــا قيـــل فـــي الجـــواب مـــا الحقيقـــة   ماهيـــةٌ، والـــذات والحقيقـــة
قيلـــت عليهـــا مـــعْ وجـــودٍ خـــارجي   وكلهـــا المعقـــول ثانيـــاً يجـــي
وليســـت إلا هـــي مـــن حيـــث هـــي   مرتبـــة نقـــائض منتفيـــة

---

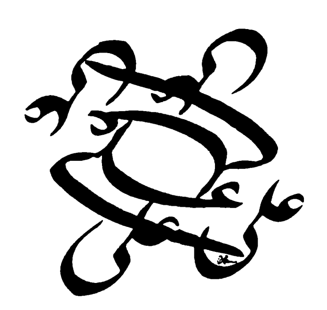
١ درر الفوائد ج ١ ص ٢٠.

ويمكن إثبات قاعدة الماهية من حيث هي ليست إلا هي بالبيان التالي:

الماهية في الخارج موجودة بنعت الشخصية، لكنّها في عالم التعقّل موجودة بنعت الكلية.

حينئذٍ يمكن استنباط الأمر التالي:

الماهية في حد ذاتها لا كلية ولا شخصية، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا عامة ولا خاصة، بل يمكنها الإتصاف بجميع هذه الصفات دون أنْ تتدخل أية صفة منها في حد ذاتها، ولذا قيل: (ولأنّه ليس بكلي وجزئي، كلي جزئي). أي بما أنّ الماهية في حد ذاتها لا كلية ولا جزئية فبمقدورها أنْ تكون كلية وجزئية.



الفصل الثاني

في إعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل

للماهية بالإضافة إلى ما عداها مما يتصور لحوقه بها ثلاث إعتبارات إما أن تعتبر بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرطي شيء والقسمة حاصرة[١].

أما الأول فإن تؤخذ بما هي مقارنة لما يلحق بها من الخصوصيات فتصدق على المجموع كالإنسان المأخوذ مع خصوصيات زيد فيصدق عليه.

وأما الثاني فأن يشترط معها أن لا يكون معها غيرها وهذا يتصور على قسمين أحدهما أن يقصر النظر في ذاتها وأنها ليست إلا هي وهو المراد من كون الماهية بشرط لا في مباحث الماهية كما تقدم وثانيهما أن تؤخذ الماهية وحدها بحيث لو قارنها أي مفهوم مفروض كان زائدا عليها غير داخل فيها فتكون إذا قارنها جزء من المجموع مادة له غير محمولة عليه.

وأما الثالث فأن لا يشترط معها شيء بل تؤخذ مطلقة مع تجويز أن يقارنها شيء أو لا يقارنها.

فالقسم الأول هو الماهية بشرط شيء وتسمى المخلوطة والقسم الثاني هو الماهية بشرط لا وتسمى المجردة والقسم الثالث هو الماهية لا بشرط وتسمى المطلقة.

والماهية التي هي المقسم للأقسام الثلاثة هي الكلي الطبيعي

وهي التي تعرضها الكلية في الذهن فتقبل الانطباق على كثيرين وهي موجودة في الخارج لوجود قسمين من أقسامها أعني المخلوطة والمطلقة فيه والمقسم محفوظ في أقسامه موجود بوجودها.

والموجود منها في كل فرد غير الموجود منها في فرد آخر بالعدد ولو كان واحدا موجودا بوحدته في جميع الأفراد لكان الواحد كثيرا بعينه وهو محال وكان الواحد بالعدد متصفا بصفات متقابلة وهو محال.



---

١ هذه الأقسام للماهية اللابشرط المقسمي، وهي غير الماهية المهملة في التعليقة السابقة.

فتحُ في الفصل الثاني

في اعتبارات الماهية وما يلحق بها من المسائل

للماهيات أقسام وإعتبارات، وبحسب الإعتبار يكون القسم، وهي:

١- الماهية المخلوطة: وهي التي اعتُبر لها اقتران فعلي إيجابي لصفة، وتسمى بالماهية بشرط شيء، فإذا اعتبرت مقارنة للوجود يقال أنّها موجودة، وإذا اعتبرت مقارنة للعدم يقال أنّها معدومة[١]، وهذه الماهية مشروطة بشرط وجودي.

٢- الماهية المجردة: وهي التي اعتُبرت وحدها عارية عن الصفة مسلوبة عنها، ويطلق عليها الماهية بشرط لا شيء. وهذه الماهية مشروطة بشرط عدمي، وهي على قسمين:

أ- قد تلاحظ مجردة عن جميع ما عداها حتى الوجود الخارجي والذهني، فهي بهذه الملاحظة ليست بموجودة في الخارج، لأنّ كل موجودٍ خارجي مقارن للوجود، كما أنّها عند الملاحظة ليست بموجودة في الذهن بنفس البرهان.

وقد تكون موجودة في الذهن بحسب نفس الأمر، ولكن وجودها الذهني غير ملحوظ وهذا ما يعبر عنه بالتحلية في عين التخلية، وهذا المعنى هو المقصود من (بشرط لا) في مباحث الماهية.

ب- قد تُلاحظ مجردة عن الإتحاد وآبيةً عن الحمل، بحيث لو افترض اقترانها بأيٍّ مقارن لكان زائداً عليها، وغير متحدّ معها، وبذلك فرّقوا بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة، فإنّ المادة والصورة ملحوظتان بشرط لا عن الحمل والإتحاد، كلٌّ منهما غير الأخرى، وإنْ كانتا مصاحَبتين مقارَنتين في الخارج، ولكن الجنس والفصل ليسا كذلك؛ إذ يُحمل أحدهما على الآخر، ويحكم بإتحادهما.

---

١ أي معدومة بلحاظ الخارج وإلا فهي في حد الإستواء.

٣- الماهية المطلقة: وهي الملحوظة بأنْ لا يعتبر معها شيء من المقارنة واللامقارنة، فهي مطلقة وليست مقيدة بشرط، فهي لا بشرط شيء، بمعنى عدم ملاحظة مطلق الشروط معها وجودية كانت أو عدمية. واللابشرط هنا هو اللابشرط القسمي.

والفرق بين الماهية اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي؛ إنّ الأُولى؛ اللابشرط فيها قيد فيها، أمّا الثانية فهي غير مقيدة حتى بقيد اللابشرطية[1].

قال المحقق الإصفهاني قُدِّسَ سِرُّه:

الشـــيء إنْ قِـــيس إلـــى ســـواه ... لـــــه إعتبـــــارات بمقتضـــــاه

وهـــي بشـــرط الشـــيء أو بشـــرط لا ... أو لا بشـــرط الشـــيء فيمـــا عقـــلا

قال المحقق السبزواري قُدِّسَ سِرُّه:

مخلوطـــــة مطلقـــــة مجـــــردة ... عنـــد إعتبـــارات عليهـــا مـــوردة

مـــن لا بشـــرط وكـــذا بشـــرط شـــي ... ومعنيـــي بشـــرط لا، إســـتمع إلـــيّ

هذه إعتبارات الماهية بالنظرة الأولية وكما ذكرها القوم.

هذا وقد ذكر السيد المصنف قُدِّسَ سِرُّه أنّ الماهية التي تكون مقسماً للأقسام الثلاثة هي الكلي الطبيعي، ثم ذكر أنّ الموجود منها في كل فرد غير الموجود في فرد آخر بالعدد، وهذا يعني أنّه يريد الإشارة إلى الوحدة العددية التي تقابل الوحدة النوعية، وفي توضيحهما يقال:

الوحدة النوعية: هي التي تتصف بها الماهية بلحاظ المفهوم، ولا ينافيها تكرار حصول المفهوم في ذهن واحد أو أذهان مختلفة وهذا لا كلام فيه.

إنّما الكلام في الوحدة العددية: وهي التي تتصف بها الماهية بلحاظ الوجود وتسمى أيضاً بالوحدة الشخصية، وقد تكون الوحدة العددية أعم من الوحدة الشخصية ولكن بإصطلاح دامادي خاص.

---

[1] إنّما أجملنا الكلام في هذه الإعتبارات لأنّنا اعتمدنا على أنّ الطالب درسها بالتفصيل في مبحث المطلق والمقيد في علم الأصول، وقد ذكروا هناك خلافاً بأنّ الماهية المهملة هل هي اللابشرط المقسمي أو غيره، فيه تردد يرجع فيه إلى محله.

قال المحقق الميرداماد: ﴿إنّ الوحدة العددية ..... على ضربين: وحدة عددية شخصية موضوعها هويات الأشخاص الممتنعة الحمل على كثيرين ..... ووحدة عددية كلية مبهمة موضوعها الطبائع المرسلة ﴾[١].

والمعروف والمقرّر أنّ الماهية الخارجية تتعدد بتعدد الأفراد بنحو الكلي الطبيعي، ولا يصح فرض موجود واحد بالعدد في الأفراد المتكثرة، وإلا صار الواحد كثيراً واتصف بصفات متقابلة. هذا ولكن الشيخ الرئيس نقل في رسالته[٢] أنّه صادف رجلاً في مدينة همدان كان يظن أنّ الطبيعي واحدٌ بالعدد، وموجود بوحدته العددية في جميع الأفراد وإنّ نسبته إليها كنسبة الأب الواحد إلى الأبناء. وقد ردّه الشيخ الرئيس بأنّ نسبته إليها كالآباء إلى الأبناء.

قال المحقق السبزواري ﷺ:

لــيس الطبيعـــي مـــع الأفـــراد   كـــالأب بـــل آبـــا[٣] مـــع الأولاد

قال المحقق الإصفهاني ﷺ:

للطبيعـــــي حصـــــص عينيـــــة   تطـــابق الموصـــوف بالكليـــة
وفـــي الوجـــود تـــابع لهـــا وفـــي   لـــوازم الوجـــود أيضـــاً فـــاعرفِ

ويمكن أنْ يقال: إنّ المراد من الوجود بشرط لا: ما يكون معرّىً عن أي ماهية وحدٍّ، وهو الواجبي، والمراد من الوجود لابشرط: هو المطلق المشترك في جميع الموجودات وهو المعبَّر عنه (الوجود المنبسط) و (الهوية السارية)، والمراد من الوجود بشرط شيء: هو الوجودات الخاصة وهي التي تشترك بالحدّ والماهية[٤].

وهذه الإعتبارات هي الأولى بالبحث لواقعيتها، ثم إنّه قد عرفت بأنّ إعتبارات الماهية المذكورة ليست إلا أموراً ذهنية مأخوذة بنحو الكلي الطبيعي.

---

١ القبسات ص١٤٧-١٤٨.

٢ رسالة إلى علماء دار السلام ص٤٦٢-٤٧٩.

٣ أي: آباء جمع أب.

٤ صحائف من الفلسفة ص٢٩٤ نشر دفتر تبليغات إسلامي.

أمّا إذا لاحظنا الماهية بما هي نحوٌ للوجود فقد تختلف الإعتبارات.

قال الشهيد السيد مصطفى الخميني ﺗﻨﺘﺆ: {إنّ لحقيقة الوجود إعتبارات من اللابشرط والبشرط لا والبشرط شيء كما هي ثابتة في الماهيات، ولكنّ الإختلاف في أنحاء الموضوعات؛ فإذا أُطلقت حقيقة الوجود وأُخذت بشرط أنْ لا يكون معها شيء فهي المسماة عندنا بالمرتبة الأحدية الذاتية المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات، وتسمى مقام جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء المطلق.

وإذا أُخذت بشرط شيء؛ فإمّا أنْ تؤخذ بلحاظ جميع الأعيان اللازمة لها من الكلية والجزيئة وبلحاظ جميع الصفات والأسماء الملزومات لتلك الحقيقة؛ فهي المسماة بمقام الواحدية ومقام الجمع، وبلحاظ ظهور الأعيان في المرتبة العلمية تبعاً لظهور الصفات تسمى هذه المرتبة مقام الربوبية الجمعية.

وإذا أُطلقت وأُخذت لا بشرط شيء آخر ولا بشرط لا شيء فهي عندنا هي الهوية السارية والجارية في جميع الأعيان الثابتة والماهيات الإمكانية.

وإذا أُطلقت وأُخذت بلحاظ كليات الأشياء فقط؛ فهي الإسم الرحمن وهو رب العقل الأول وهو أم الكتاب والقلم الأعلى ولوح القضاء عند أرباب العرفان.

وإذا أُخذت بلحاظ الكليات المفصّلة الصائرة جزئيات في العلم؛ الثابتة في الحضرة الربوبية من غير احتجابها عن كلياتها، فهي مرتبة الإسم الرحيم وهو رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين.

وهنا إعتبارات أخر حسب مراتب الأعيان العلمية في المظاهر العينية ومراتب التكوين إلى منتهى إليه قوس النزول، ثمّ يرجع إلى منتهى قوس الصعود، ولكل واحد من الأسماء الإلهية إعتبار خاص به ينمو مسماه في النشآت الغيبية والشهادية[1] على ما يتخيله النفوس القدسية}[2].

---

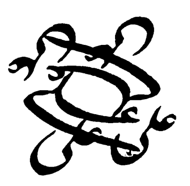
١ الشهودية.

٢ تفسير القرآن الكريم ج١ ص١١٩-١٢٠.

قال قيصري: ﴿إنّ أول ما نشأ من وجود الواجب الذي لا وصف له ولا نعت له إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات الجمالية والجلالية بأحديته وفردانيته هو الوجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق[١].

والثاني منها[٢]: هو الحقيقة العلوية البيضاء عليه السلام.

والثالث منها: هو الحقيقة العصمتية الفاطمية عليها السلام﴾[٣].



١ تكلمنا عن الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله في المرحلة السابقة وسنتكلم عن الحقيقة العلوية عليه السلام والحقيقة الفاطمية عليها السلام في المرحلة البعدية.

٢ هذا الثاني والثالث تكملة لكلام القيصري حسب ما نراه وما سنبيّنه.

٣ شرح الفصوص لقيصري رومي ص ٢٠٠-٢٠١.

الفصل الثالث
في معنى الذاتي والعرضي

المعاني المعتبرة في الماهيات المأخوذة في حدودها وهي التي ترتفع الماهية بارتفاعها تسمى الذاتيات[١] وما وراء ذلك عرضيات محمولة[٢] فإن توقف إنتزاعها وحملها على انضمام[٣] سميت محمولات بالضميمة كإنتزاع الحار وحملها على الجسم من انضمام الحرارة إليه[٤] وإلا[٥] فالخارج المحمول كالعالي والسافل.

و الذاتي يميز من غيره بوجوه من خواصه منها أن الذاتيات بينة لا تحتاج في ثبوتها[٦] لذي الذاتي إلى وسط ومنها أنها غنية عن السبب بمعنى أنها لا تحتاج إلى سبب وراء سبب ذي الذاتي فعله وجود الماهية بعينها علة أجزائها الذاتية.

و منها أن الأجزاء الذاتية متقدمة[٧] على ذي الذاتي.

و الإشكال في تقدم الأجزاء على الكل بأن الأجزاء هي الكل بعينه فكيف تتقدم على نفسها مندفع بأن الإعتبار مختلف فالأجزاء بالأسر متقدمة على الأجزاء بوصف الإجتماع والكلية على أنها إنما

سميت أجزاء لكون الواحد منها جزءا من الحد وإلا فالواحد منها عين الكل أعني ذي الذاتي.



---

١ أي داخلة في حقيقة موضوعها.

٢ أي لا ترتفع الماهية بارتفاعها.

٣ أي انضمام شيء إلى الذات.

٤ فالحرارة تنسب إلى الجسم أولاً وتنضم إليه فيقال الجسم حار، فالحرارة ليست من صميم الجسم بل منضمّة إليه.

٥ أي إنْ لم يتوقف انتزاعها وحملها على شيء.

وكان الأولى أنّ يعبر بدل الخارج المحمول بـ(المحمول من صميمه).

٦ لعلّه يقصد اثباتها وليس ثبوتها.

٧ هذا التقدم ذهني تعقلي وليس بخارجي.

فتحٌ في الفصل الثالث
في معنى الذاتي والعرضي

الذاتي: هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته بأنْ يكون داخلاً في حقيقة الموضوع مقوِّماً له.

فهو عبارة عن شيءٍ ليس بخارج الشيء، فما هو ليس خارج الشيء؛ إمّا أنْ يكون كلَّ الشيء أو جزءَ الشيء، وجزءُ الشيء إمّا هو جزءُ تامٍ مشترك أو جزءُ تامٍ مختصّ. والأول النوع، والثاني الجنس، والثالث الفصل. وهذا هو المعبر عنه بالذاتي في باب إيساغوجي.

العرضي: وهو صفة خارجة عن الذات عارضةٌ لها ومحمولة عليها، وهو على نحوين: عرضي محمول على الذات بالضميمة، ومحمول عرضي على الذات من صميمه.

خواص الذاتي:

إنّما لجأنا إلى ذكر خواص الذاتي لأنّ له تعريفات متعددة حسب الأذواق والمشارب الفلسفية والمنطقية لذا اضطّر السيد المصنف ﺗﺘﺮﺌﻪ إلى ذكر خواص الذاتي والظاهر أنّ هذا الإختلاف في التعريف ليس عند السيد المصنف ﺗﺘﺮﺌﻪ فقط بل عند الأغلب.

قال المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي ﺗﺘﺮﺌﻪ في شرح المنطق الإشارات: ﴿وبالجملة، لا يخلو تعريف الذاتي من عسرٍ ما، والقدماء ذكروا له ثلاث خاصيات﴾[1].

والخواص مع شيء من التفصيل هي:

١- إنّ ثبوت الأجزاء الذاتية للذات لا يحتاج إلى واسطة في الثبوت يعني أنّها لا تحتاج إلى سبب ليوجدها وراء السبب الذي أوجد نفس الذات، إذ موجدُ الذات موجدُ الذاتيات بالأصالة. وهذا لا يعني أنّ وجود الذاتي لا يحتاج إلى علة، بل إنّه يحتاج إلى علّة؛ ولكن ذاتياته لا تحتاج إلى سبب جديد غير سبب وعلة وجود الذات، وإلا لزم أنْ يكون للموجود الخارجي علّتان: أحدهما لوجود الذات التي اتحدت

---

١ شرح الإشارات والتنبيهات قسم المنطق.ج١ ص٤٠.

بالوجود والأخرى لذاتيات تلك الذات. وهذا هو معنى القاعدة المعروفة من أنّ الذاتي لا يُعلّل.

٢- إنّ ثبوت الأجزاء الذاتية للذات لا يحتاج إلى واسطة في الإثبات، أي لا يحتاج إلى دليل وبرهان، لأنّها واضحة بديهية. أي أنها تُحمل عليه حملاً أولياً ذاتياً؛ إذ دليل إثبات الذات هو دليل إثبات الذاتيات.

٣- إنّ الأجزاء الذاتية متقدمة على ذيها، لأنّ الذات لا تقوم إلى بعدّة أجزاء ولكن هذا التقدم ليس بحسب الوجود -وإلا لزم الدور - بل بالتعقّل والتصور.

قال المحقق السبزواري تَدَّسَّ :

لكـــل أجـــزاءٍ إعتبـــارات تعـــد الكـــل أفـــراداً ومجموعـــاً ورد
بشـــرط الإجتمـــاع أو بالشـــطر أو نفـــس الاجـــزاء التـــي بالأســـر
فالســـبق للأجـــزاء بالأســـر علـــى كـــلٍّ بمعنـــىً كـــان يتلـــو أوّلا

وهذا يعني أنّ هناك لحاظان للأجزاء هما الأجزاء بشرط الإجتماع والأجزاء بالأسر (مع إختلاف اللحاظ يرتفع التنافي كما هو معروف)، قال الميرداماد تَدَّسَّ: ﴿قولنا معشر الحكماء الراسخين أنّ الإجمال والتفصيل في مجموع الأجزاء والأجزاء بالأسر كما بين المحدود والحدّ؛ نحوان مختلفان من الإدراك من غير خلاف هناك في المُدرَك أصلاً﴾[1].

وهذه الخاصية من أهم الخواص للذاتي التي تميّزه عن العرضي.

قال الساوي: ﴿فإذا أُخطرت الماهية بالبال وأخطرت أجزائها التي إلتأمت منها لم يمكن أنْ تعقل الماهية إلا وتكون أجزاؤها معقولة أولاً، مثل الحيوان والناطق الذين هما داخلان في ماهية الإنسان، فلا يمكن أنْ يُعقل الإنسان إلا وقد عقل أولاً

---

١ القبسات. ص٥٩.

الحيوان والناطق؛ نعم ربما لم يكونا مفصّلَين في الذهن، وليس كل ما لا يكون مفصلاً لا يكون معلوماً، فكثير من المعلومات ليس مفصلاً﴾[1].

قال المحقق السبزواري تَتَنَّ:

بيّنـــــةٌ غنيّــــةٌ عـــــن الســـــبب　　أجـــزا، وســـبقُها علـــى الكـــلِّ وَجَـــب

٤- إنّ الذاتي غير قابل للتخلّف والتغيير.

قال الفيض الكاشاني: ﴿فالذاتيات ولوازم الماهيات لا تحتاج إلى جعل جاعل وتأثير مؤثر، بل جعلُها تابع لجعل الماهيات وجوداً وعدماً. فإنْ كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإنْ كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات﴾[2].

أقسام العرض

ذكر السيد المصنف تَتَنَّ **أنّ العرض قد يحمل على الذات بشكلين هو الحمل على انضمام والحمل على عدمه وأسماهما بالمحمول بالضميمة والخارج المحمول وهما معروفان بالمحمول بالضميمة والمحمول من صميمه.**

أمّا المحمولات بالضميمة:

فهي التي لا يمكن حملها على الموضوع إلا بضم الشيء، فالأبيض لا يحمل على الجسم في قولنا (الجسم أبيض) إلا إذا ضممنا إلى الموضوع - وهو الجسم - البياض مما يثبت إثنينية واضحة بين الموضوع والمحمول بالضميمة.

---

١ البصائر النصيرية في علم المنطق. زين الدين عمر بن سهلان الساوي ص٦٨ نشر شمس تبريزي.

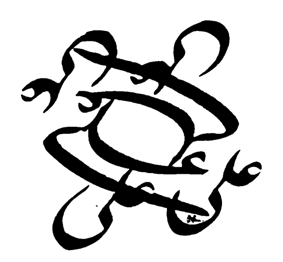
٢ أصول المعارف ص٤٣.

أمّا المحمولات من صميمه:

فهي لا تحتاج إلى انضمام شيء إلى الموضوع لتحمل عليه بل العقل يستخرج المحمول من صميم الموضوع بعد أنْ يحلله ثم يحمله عليه كالفوقية المنتزعة من السقف بعد تحليل العقل له ثم حمله عليه ليقول السقف فوق. وهذا يثبت الإتحاد بين الموضوع والمحمول بالضميمة. وهو ما يُعبّر عنه بالذاتي في باب البرهان.

قال المحقق السبزواري قُدِّسَ سِرُّهُ في المنطق:

والخـــارج المحمـــول مـــن صـميمَه　　　يغـــاير المحمـــول بالضـــميمة



الفصل الرابع

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهية التامة التي لها آثار خاصة حقيقية من حيث تمامها تسمى نوعا كالإنسان والفرس.

ثم إنا نجد بعض المعاني الذاتية التي في الأنواع يشترك فيه أكثر من نوع واحد كالحيوان المشترك بين الإنسان والفرس وغيرهما كما أن فيها ما يختص بنوع كالناطق المختص بالإنسان ويسمى المشترك فيه جنسا والمختص فصلا وينقسم الجنس والفصل إلى قريب وبعيد وأيضاً ينقسم الجنس والنوع إلى عال ومتوسط وسافل وقد فصل ذلك في المنطق ثم إنا إذا أخذنا ماهية الحيوان مثلا وهي مشترك فيها أكثر من نوع وعقلناها بأنها جسم نام حساس متحرك بالإرادة جاز أن نعقلها وحدها بحيث يكون كل ما يقارنها من المفاهيم زائدا عليها خارجا من ذاتها وتكون هي مباينة للمجموع غير محمولة عليه كما أنها غير محمولة على المقارن الزائد كانت الماهية المفروضة مادة بالنسبة إلى ما يقارنها وعلة مادية للمجموع وجاز أن نعقلها مقيسة إلى عدة من الأنواع كان نعقل ماهية الحيوان بأنها الحيوان الذي هو إما إنسان وإما فرس وإما بقر وإما غنم فتكون ماهية ناقصة غير محصلة حتى ينضم إليها فصل أحد تلك الأنواع فيحصلها نوعا تاما فتكون هي ذلك النوع بعينه وتسمى الماهية المأخوذة بهذا الإعتبار جنسا والذي يحصله فصلا.

والإعتباران في الجزء المشترك جاريان بعينهما في الجزء المختص ويسمى بالإعتبار الأول صورة ويكون جزءا لا يحمل على الكل ولا على الجزء الآخر وبالإعتبار الثاني فصلا يحصل الجنس ويتمم النوع ويحمل عليه حملا أوليا.

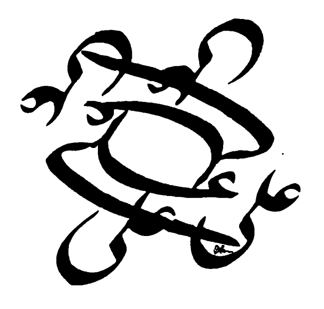
ويظهر مما تقدم أولاً أن الجنس هو النوع مبهما وأن الفصل هو النوع محصلا والنوع هو الماهية التامة من غير نظر إلى إبهام أو تحصيل.

وثانياً أن كلا من الجنس والفصل محمول على النوع حملا أوليا وأما النسبة بينهما أنفسهما فالجنس عرض عام بالنسبة إلى الفصل والفصل خاصة بالنسبة إليه.

وثالثاً أن من الممتنع أن يتحقق جنسان في مرتبة واحدة وكذا فصلان في مرتبة واحدة لنوع لاستلزام ذلك كون نوع واحد نوعين.

ورابعاً أن الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان إعتبارا فالمادة إذا أخذت لا بشرط كانت جنسا كما أن الجنس إذا أخذ بشرط لا كان مادة وكذا الصورة فصل إذا أخذت لا بشرط كما أن الفصل صورة إذا أخذ بشرط لا.

واعلم أن المادة في الجواهر المادية موجودة في الخارج على ما سيأتي وأما الأعراض فهي بسيطة غير مركبة في الخارج ما به الإشتراك فيها عين ما به الإمتياز وإنما العقل يجد فيها مشتركات ومختصات فيعتبرها أجناسا وفصولا ثم يعتبرها بشرط لا فتصير مواد وصورا عقلية.



فتحٌ في الفصل الرابع

في الجنس والفصل والنوع وبعض ما يلحق بذلك

الماهية ماهيتان، نوعية وجنسية إذ كلاهما يتحد في التعريف وهو تمام الحقيقة المشتركة التي تقع في جواب ما هو غاية الأمر أنّ الأُولى متكثرة بالأفراد والثانية بالحقائق أي الأنواع.

فالتي لها أفراد -يعني أنّ لها آثاراً- تكون ماهية محصّلة تسمى بالماهية التامة وهي الماهية النوعية، وبالمقابل ستكون الماهية الجنسية ماهية ناقصة غير متحصلة، لأنّها يشترك فيها حقائق وأنواع عديدة ولا يمكن على هذا أنْ تظهر لها آثارٌ في الخارج.

ولا يخفى عدم تمامية ماهية الجنس، إذ لو كان ماهية تامة لها آثارها كالنوع؛ لما حملنا الجنس على النوع حملاً أولياً، وبالأخره سوف لن يكون جزءً مشتركاً للماهية.

هذا وإنّ الماهية الناقصة إنّما سميت كذلك لأنّها لا تستطيع أنْ يكون لها آثاراً خاصة ولكن إذا تركبت مع جزء آخر انكسرت شأفة شمولها للكليات؛ وفَصَل كلٍّ واحد من كلياتها على حدة؛ صارت ماهية تامة ببركة ذلك المُفصِّل الذي يُسمى بالفصل، وهو الجزء الثاني للماهية التامة ولكنّه الجزء المختصّ بها.

وبهذا نعرف كيف يكون الفصل مقسماً للماهية الجنسية ومقوماً للماهية النوعية إذ لم تتكون الماهية النوعية ولم تتضح معانيها إلا بتقويمها بذلك الفصل الذي ألبسها ثوب الوجود الخارجي عن طريق أفرادها الخارجية وجعلها كلياً طبيعياً.

وبما أنّ الماهيات الجنسية متعددة وكذا الماهيات النوعية فلا بدّ أنْ تتعدد الفصول، ولكن هل إنّ عدد الفصول مناسب لأعداد الماهيات الجنسية أو الماهيات النوعية؟

الجواب: إنّه متناسب مع عدد الماهيات النوعية، حيث إنّ لكل ماهية نوعية فصل يقومها، وعلى هذا سيكون هناك عدة فصول يمكن أنْ تتحد مع الماهية الجنسية الواحدة. ولكن كل إتحاد على حدة لكي يكون كل إتحاد ماهية نوعية خاصة ولا يخفى أنّ الماهية الجنسية لها فصول، لكنّها فصول بعيدة بحسب جنسيتها أو فقل نوعيتها.

وليُعلَم أنّ في الكليات سلسلتان: إحداهما جنسية؛ أعلاها وأوسعها جنس الأجناس أو الجنس العالي وأدناها اقرب الأنواع، وكل ما بينهما أجناس متوسطة.

والأخرى، نوعية؛ أعلاها هو أقرب الأجناس المسمى بالجنس القريب وأدناها أقرب الأنواع وما بينهما أنواعٌ إضافية (متوسطة).

هذا ما يتعلق بالماهية وأجزائها.

الصورة والمادة وبُعدهما الماهوي.

ثم إنّ السيد المصنف تَيِّرُ كغيره جعل العلاقة بين الجنس والفصل كالعلاقة بين الصورة والمادة، وهذا وإنْ كان متقدماً على محله لأنّ بحثه مستقلاً سيأتي في المقولات العشر ولكن لوجود الربط بينهما أشار إلى هذا المطلب. وعبائر الأعلام هنا قد توجب التشويش إذ لا يخفى عليك بأنّ للمادة والصورة معانٍ، وما ذُكر هنا هو أحدها.

والحق أنّ وجه إدراج الصورة والمادة هنا لأنّ كل ماهية تدور مدار الفصل كما تدور المادة مدار الصورة، لأنّ الصورة ما يعطي الشيئية للشيء مثل الوجود، والمادة ما يتقبل الشيئية. ويمكن صياغة العلاقة بين الفصل والصورة من جهة، والماهية والمادة من جهة أخرى: إنّ كلاً من الجنس والفصل متحدٌ مع الآخر وجوداً ويُحمل كلٌّ منها على الآخر فيقال هكذا: الحيوان الناطق، والناطق حيوان، وكذلك يحمل كل منهما وكلاهما على النوع فيقال: الإنسان حيوان، والإنسان ناطق، والإنسان حيوان ناطق. وهذا الحمل لا يكون في المادة والصورة؛ والسر في ذلك هو أنّ كلاً من مفهومي الجنس والفصل قد أُخذ بنحو اللابشرط، والمادة والصورة أُخذا بنحو البشرط لا.

فالجنس بشرط لا المادة، والمادة لا بشرط الجنس، والفصل بشرط لا الصورة، والصورة لا بشرط الفصل.

فالجنس والفصل متحدان مع المادة والصورة بالواقع ومختلفان بالإعتبار. هذا كله بلحاظ ما لو رُوعيت الوجودات الخارجية التي لا بدّ لها من الصورة والمادة.

الفصل الخامس
في بعض أحكام الفصل

ينقسم الفصل، نوع إنقسام، إلى المنطقي والإشتقاقي.

فالفصل المنطقي هو أخص اللوازم التي تعرض النوع وأعرفها وهو إنما يؤخذ ويوضع في الحدود مكان الفصول الحقيقية لصعوبة الحصول غالبا على الفصل الحقيقي الذي يقوم النوع كالناطق للإنسان والصاهل للفرس فإن المراد بالنطق مثلا إما النطق بمعنى التكلم وهو من الكيفيات المسموعة وإما النطق بمعنى إدراك الكليات وهو عندهم من الكيفيات النفسانية والكيفية كيفما كانت من الأعراض والعرض لا يقوم الجوهر وكذا الصهيل ولذا ربما كان أخص اللوازم أكثر من واحد فتوضع جميعا موضع الفصل الحقيقي كما يؤخذ الحساس والمتحرك بالإرادة جميعا فصلا للحيوان ولو كان فصلا حقيقيا لم يكن إلا واحدا كما تقدم.

و الفصل الإشتقاقي مبدأ الفصل المنطقي وهو الفصل الحقيقي المقوم للنوع ككون الإنسان ذا نفس ناطقة في الإنسان وكون الفرس ذا نفس صاهلة في الفرس.

ثم إن حقيقة النوع هي فصله الأخير وذلك لأن الفصل المقوم هو محصل نوعه فما أخذ في أجناسه وفصوله الآخر على نحو الإبهام مأخوذ فيه على وجه التحصل.

و يتفرع عليه أن هذية النوع به فنوعية النوع محفوظة به ولو تبدل بعض أجناسه وكذا لو تجردت صورته التي هي الفصل بشرط لا عن المادة التي هي الجنس بشرط لا بقي النوع على حقيقة نوعيته كما لو تجردت النفس الناطقة عن البدن.

ثم إن الفصل غير مندرج تحت جنسه بمعنى أن الجنس غير مأخوذ في حده وإلا احتاج إلى فصل يقومه وننقل الكلام إليه ويتسلسل بترتب فصول غير متناهية.



فتحٌ في الفصل الخامس
في بعض أحكام الفصل

قسّم السيد المصنف ﷺ الفصل إلى المنطقي والإشتقاقي، والذي نريد أنْ نتكلم عنه هو أنّ الفصول حقيقية ومشهورية.

الفصول المتداولة عندنا في المنطق كالناطق والصاهل والصادح كلها فصول مشهورية بمعنى أنّها خاصّةٌ قريبة وسموها بالفصول المنطقية، لأنّ الفصل جزء الحقيقة المختص فهو الذي يميز حقيقة عن حقيقة، ولا يعرف الحقائق إلا خالق الحقائق. هكذا يمكن أن يقال كما قيل.

والذي يُهمّنا من الفصول هو فصل الإنسان، وهل هو الناطق أو شيء آخر؟ وقد أُشكل أنّ هذا الفصل ليس بمانع وغير حقيقي لأنّ الملائكة أيضاً ناطقة، لذا لم يقع الفصل بين حقيقية الإنسان وغيره ولكن هذا غريب منهم لأنّنا لا نعلم أنّ الإنسان هل يشترك مع الملائكة في الجنس أو لا، حتى يأتي الكلام بأنّهما مشتركان بنفس الفصل[1].

ثم إنّه يمكن تعريف الفصل الحقيقي بأنّه: الذي يكون مبدأً للأصول المنطقية لا نفس تلك الفصول، وبذا تكون الفصول الموجودة مشيرة إلى الفصل الحقيقي، فالناطق يشير إلى ما يصدر منه. وسمي أيضاً بالفصل الإشتقاقي فصار الفصل الحقيقي للإنسان هو النفس الناطقة الإنسانية. قال المحقق الإصفهاني ﷺ: ﴿يمكن أنْ يجعل الناطق فصلاً حقيقياً من دون محذورٍ بأنْ يكون المراد منه ما له نفس ناطقة، والنفس الناطقة بما هي مبدأ لهذا الوصف فصل حقيقي للإنسان لكن الجزء ما لم يلاحظ لا بشرط لا يقبل الحمل، فلذا يجب في تصحيح الحمل من إضافة لفظ ذي فيقال: الإنسان ذو نفس ناطقة، أو من إشتقاق لغوي أصلي أو جعلي فيقال: الإنسان ناطق أي ماله نفس ناطقة﴾[2].

وعلى هذا يكون فصل الإنسان هو مقدار ما يمتلكه من ناطقية لأفعاله الخارجية.

---

١ اللهم بناءً على تفسير كلمة (حيوان) بالحيّ.

٢ نهاية الدراية في شرح الكفاية ج١ ص ١٤١.

فتحٌ في تحقيق الفصل.

إنّ معنى الفصل والصورة متقاربان وكلاهما يفصل ويؤثر كفعل الوجود وتأثيره، وبناءً عليه سيكون الإنسان موجوداً بالوجود الحق وليس بالوجود الخارجي أو بالوجود الناطقي الإنساني ما شئت فعبّر، لذا لا بدّ له أنْ يزيد حظّه من ذلك الوجود. وهذا هو تفسير أنّ بعض الناس كالأنعام أو كالأعدام. وبالمقابل نعرف معنى إطلاق وجود النبي والأئمة عليهم السلام. وكذلك شرافتهم وشرافة بعض الأولياء، وكذا سموّ درجة سلمان الفارسي عليه الرحمة.

فالنفس الناطقة لا يمكن أنْ تكون موجودة عند جميع أفراد الإنسان بنفس الدرجة نعم هي كذلك في أصل الخلقة وحين الولادة ولكن الإنسان أركسها فيما بعد وبناءً عليه لا بدّ من معرفة كيف يمكن للفرد منّا أنْ يكون إنساناً بالفعل ويحصل على أعلى مراتب الإنسانية وهذا لا يمكن تحصيله إلا بالعلم والمعرفة، لأنّ غذاء النفس الناطقة المُبقي لها ورافع درجتها هو العلم المقترن بالتقوى.

وقد أفرد المحقق صدر الدين القونوي قدس سره تتمة لكتابه مفتاح الغيب في بيان خواص الإنسان الكامل رتبها على هيئة أسئلة تخلص إلى سبعة عشر سؤالاً وهي: (ما حقيقته؟ وممَّ وجد؟ وما غايته في إتيانه؟ وهل رجوعه إلى عين ما صدر منه أو مثله إنْ صحت المثلية؟ وما الذي يُراد منه مطلقاً من حيث مطلق الإرادة الكلية؟ وما المراد منه في كل وقت؟ وهل استعين به من حيث مرتبته وحقيقته في بعض ما ذكر أو كلّه؟ أو استعان هو بإعتبار الحقيقتين المذكورتين أو أحدهما؟ وهل الإستقلال حاصل لأحد الطرفين أو هو ممتنع في بعض الأمور دون البعض؟ أو هو ممتنع على الإطلاق؟ وأنْ يعرف في كم تنحصر أجناس العالم علوّاً وسُفلاً بعد معرفتها؟ وكيف يؤثر كل واحد منها في الآخر؟ وكيف أثّرت فيه في حال كونه مؤثراً فيها بالحال والمرتبة؟ وكيف يؤثر هو بعد ذلك فيها أيضاً بالذات والفعل الإرادي والحال؟ إلى أنْ

قال: فإذا عرف الإنسان ما أمكنه معرفته مما ذُكر وشهد ما قُدِّر له شهوده منه يعرف صورة معناها حقيقيةً للحقيقية الجامعة ... ﴾[١].

وقد ذهب الشيخ جوادي آملي دامت بركاته إلى أنّ فصل الإنسان هو (المتأله)، فالإنسان: حيٌّ متأله، بناءً على أنّه كادحٌ إلى ربه كدحاً[٢].

أمّا الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته فقد ذهب إلى أنّ الفصل الحقيقي لكلّ الموجودات الإمكانية هو الوجود[٣].

هذا وقد ذيل السيد المصنف كلامه بعدم اندراج الفصل تحت جنسه، وهذا يتوقف على معرفة أمور:

١- إنّ الفصل ليس بماهية لا تامة ولا ناقصة بل هو مقوِّمٌ للتامة وماهيتها التمامية، ومقسِّمٌ للناقصة كما عرفت.

٢- إنّ الفصول بسائط لا جنس لها ولو كانت مندرجة تحت جنس لأفتقر ذلك الجنس إلى فصل ويتسلسل.

٣- إنّ فصول الجواهرِ جواهرٌ بالعرض لأنّها متحدة مع أجناسها.

قال المحقق الإصفهاني تَدَّسُّرُهُ:

إنّ الهيولى هي عين الجنس ... من حيث ذاتها بغير لَبْس
كذلك الصورة عين الفصل ... لا فرق ما بينهما في الأصل
والفرق بينهما بالإعتبار ... ومنه الإختلاف في الآثار
فمبدأ الجنس الطبيعي إذا ... لوحظ لا بشرط جنساً أخذا
وهي هيولى إن يكن بشرط لا ... ومبدأ الفصل كما قد فُصّلا
ولازم الفصل يسمى المنطقي ... وهو إصطلاحاً غير ما في المنطقِ
ومبدأ الفصل هو الحقيقي ... كجوهر النفس على التحقيقِ

---

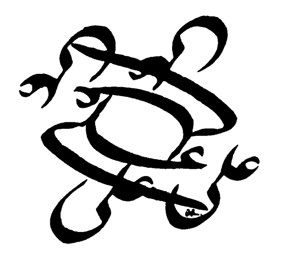
١ مفتاح الغيب صدر الدين القونوي ص٩٩.

٢ إنسان از آغاز تا انجام ص١٠٤.

٣ النور المتجلّي في الظهور الظلّي ص١٤٨.

قال المحقق السبزواري قدس سره:

جـــنس وفصـــل لا بشـــرط حُمِـــلا فمَـــدة[1] وصـــورة بشـــرط لا
فـــي الجســـم تـــان[2] خارجيتـــان فـــي أعراضـــه عقليتـــان فـــاقتفِ
إذ مـــا بـــه الشـــركة فـــي الأعيـــان ومـــا بـــه إمتيازهـــا سِـــيّان
والفصـــل منطقـــي وإشـــتقاقي كمبـــدأ الفصـــل وذا حقيقـــي



١ مَدَة: أي مادة، جاءت مخففة للضرورة الشعرية.

٢ تان: أي ذينك، إسم إشارة للمثنى والمقصود بهما المادة والصورة.

الفصل السادس

في النوع وبعض أحكامه

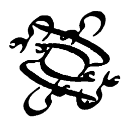
الماهية النوعية توجد أجزاؤها في الخارج بوجود واحد لأن الحمل بين كل منها وبين النوع أولي والنوع موجود بوجود واحد وأما في الذهن فهي متغايرة بالإبهام والتحصّل ولذلك كان كل من الجنس والفصل عرضيا للآخر زائدا عليه كما تقدم.

ومن هنا ما ذكروا أنه لا بدّ في المركبات الحقيقية أي الأنواع المادية المؤلفة من مادة وصورة أن يكون بين أجزائها فقر وحاجة من بعضها إلى بعض حتى ترتبط وتتحد حقيقة واحدة وقد عدوا المسألة ضرورية لا تفتقر إلى برهان.

ويمتاز المركب الحقيقي من غيره بالوحدة الحقيقية وذلك بأن يحصل من تألف الجزئين مثلا أمر ثالث غير كل واحد منهما له آثار خاصة غير آثارهما الخاصة كالأمور المعدنية التي لها آثار خاصة غير آثار عناصرها لا كالعسكر المركب من أفراد والبيت المؤلف من اللبن والجص وغيرهما.

ومن هنا أيضاً يترجح القول بأن التركيب بين المادة والصورة إتحادي لا انضمامي كما سيأتي.

ثم إن من الماهيات النوعية ما هي كثيرة الأفراد كالأنواع التي لها تعلق ما بالمادة مثل الإنسان ومنها ما هو منحصر في فرد كالأنواع المجردة تجردا تاما من العقول وذلك لأن كثرة أفراد النوع إما أن تكون تمام ماهية النوع أو بعضها أو لازمة لها وعلى جميع هذه التقادير لا يتحقق لها فرد لوجوب الكثرة في كل ما صدقت عليه ولا كثرة إلا مع الآحاد هذا خلف وإما أن تكون لعرض مفارق يتحقق بانضمامه وعدم انضمامه الكثرة ومن الواجب حينئذٍ أن يكون في النوع إمكان العروض والانضمام ولا يتحقق ذلك إلا بمادة كما سيأتي فكل نوع كثير الأفراد فهو مادي وينعكس إلى أن ما لا مادة له وهو النوع المجرد ليس بكثير الأفراد وهو المطلوب.



فتحٌ في الفصل السادس

في النوع وبعض أحكامه

هذا الفصل يشتمل على أمور يمكن أنْ تبحث وتتعلق بكيفية التركيب وأنواعه، وكل هذا مما له دخل في كيفية إتحاد أجزاء الماهية التي هي أجزاء النوع سواء كانت في عالم الذهن أو عالم الخارج، وهذه البحوث تنفع في المقام وغير المقام فيما له أثر ودور في معرفة الموجودات الإمكانية.

وهذه الأمور هي:

١- إنّ كل ماهية لها وجود واحد في الخارج، لامتناع انتزاع ماهية واحدة من وجودين إثنين بغضّ النظر عن أنْ تكون تلك الماهية بسيطة أو مركبة.

٢- إنّه لا يمكن أنْ يوجد كل من أجزاء الماهية: الجنس والفصل في الخارج إلا بوجود واحد وهو وجود الماهية النوعية، وهذا القول ثابت بالوجدان والحسّ والبرهان.

٣- إنّ الماهية النوعية مركب من مادةٍ كان الجنس مأخوذاً فيها بنحو اللابشرط، ومن صورة كان الفصل مأخوذاً فيها بنحو اللابشرط أيضاً، ولكن هذا لا يكفي، بل لا بدّ أنْ تكون الوحدة قائمة بين الأجزاء.

قال المحقق الإصفهاني قدس سره:

وصـــحة الحمـــل لأجـــل الوحـــدة   لا لإعتبـــار لا بشـــرط وحـــدَه

٤- إنّ أجزاء المركب الحقيقي يحتاج بعضها إلى بعض لكي تتحد وتكون حقيقة واحدة، لأنّه إذا كان كل واحد من الأجزاء مستغنٍ عن الباقي سوف لن يتحقق بينهما إرتباط.

ومن هنا ننتقل إلى كلامٍ حول كيفية تركب الأجزاء، ومعرفة حقيقة الأجزاء، فقد جعلت ماهية الإنسان موجود مركب؛ فهل أنّ أجزاء هذا المركب (الجنس والفصل) تكون متعددة في

الخارج أو لا - بعد التسليم أنها متعددة ذهناً -؟ إنّه قد تحيّرت فيه الأوهام كما صرح به الشريف الجرجاني.

وعلى أي حال، فالمركب مطلقاً يكون من جزئين فأكثر، وإنّ كلّ واحد من هذه الأجزاء لا بدّ أنْ يحتاج إلى الأجزاء الأخرى وإلا لما قام مركب حقيقي البتّه.

وقد ذُكر للتركيب قسمان:

١- الحقيقي: وهو ما كان لموصوفه أثر جديد غير آثار الأجزاء قبل التركيب. وشبّهوا لذلك بالياقوت زاهي المنظر غالي الثمن رافع النفس عن الدون من الملكات، مع أجزاء ليس إلا العناصر الأربعة التي كلٌّ على حدة ليس لها هذا التأثير.

٢- المجازي: وهو ما لم يكن له أثر خاص سوى آثار الأفراد التي تركب منه كالعسكر المركب من آحاد الجيش.

ومقامنا (تركب الماهية النوعية) يكون من النوع الأول وهو التركيب الحقيقي ولها وحدة حقيقية.

قال المحقق الإصفهاني ﴿﴾:

لا بـدّ فـي المركـب الحقيقـي   مـن نحـو وحـدة علـى التحقيـق
فالإفتقـار بـين جزئيـه بـدا   إذ كـل فعليـين لـن يتحـدا

وكلامه ﴿﴾ يدلل على أنّ إستقلالية كل جزء وفعليته لوحده لا يولّد التركيب أبداً، لذا جاز حمل أجزاء الماهية بعضها مع بعض، وهو يدل على تغايرها وحاجة كل واحدة منها إلى الأخرى.

هذا كله من جهة معرفة أنواع التركيب وكيفية تركيب أجزاء الماهية، أمّا ما أشار إليه السيد المصنف ﴿﴾ من أنّ التركيب بين الصورة والمادة إتحادي لا انضمامي ووعد أنّه سيوضحه في ما يأتي، ولكنّه تطرّق إلى شيء يتوقف على تعريف كل من التركيبين وهل يختلفان عن سابقيها.

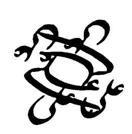
فالتركيب الإتحادي: هو أنْ يصير الشيء عين شيء آخر ومتحداً معه، ويكون لكليهما ذات واحدة في المركب هي ليس كل منهما وعين المركب منها.

والتركيب الإنضمامي: هو أنْ ينضم شيء إلى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من البنيان وتركيب البخار من الأجزاء المائية والهوائية. وعلى هذا سيكون التركيب الإتحادي مقارباً للتركيب الحقيقي متقدم الذكر، وكل هذا التفصيل في أنواع التركيب لأجل تفسير الوحدة الحقيقية للماهية التي هي غير الوحدة الحاصلة له بإعتبار مجرد الهيئة الإجتماعية، بحيث تتحوّل - بسبب تلك الوحدة - إلى حقيقة واحدة بالوحدة الحقيقية الواقعية من دون نظر إلى ملاحظة هيئتها الإجتماعية الحاصلة من مجرد التركيب والإنضمام.

وما هذا التدقيق والتشويش إلا لأنّ السيد المصنف داخل بين بحوث هذا الفصل والفصل اللاحق، والأمر سهلٌ.

قال المحقق السبزواري قدس سره:

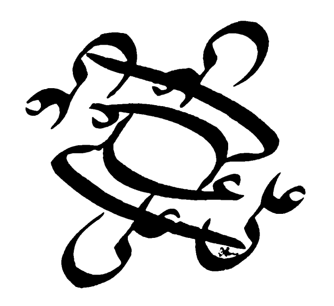
في واحدٍ حقيقة تركبا	الفقر فيما بين الأجزا وجبا
لوحدة حقيقة معيار	أنْ كان في موصوفها آثار
سوى الذي الأجزا عرى من أثر	كأثر الياقوت لا كالعسكر



الفصل السابع
في الكلي والجزئي ونحو وجودهما

ربما ظن أن الكلية والجزئية إنما هما في نحو الإدراك فالإدراك الحسي لقوته يدرك الشيء بنحو يمتاز من غيره مطلقا والإدراك العقلي لضعفه يدركه بنحو لا يمتاز مطلقا ويقبل الانطباق على أكثر من واحد كالشبح المرئي من بعيد المحتمل أن يكون هو زيدا أو عمرا أو خشبة منصوبة أو غير ذلك وهو أحدها قطعا وكالدرهم الممسوح القابل الانطباق على دراهم مختلفة.

و يدفعه أن لازمه أن لا يصدق المفاهيم الكلية كالإنسان مثلا على أزيد من واحد من أفرادها حقيقة وأن يكذب القوانين الكلية المنطبقة على مواردها اللا متناهية إلا في واحد منها كقولنا الأربعة زوج وكل ممكن فلوجوده علة وصريح الوجدان يبطله فالحق أن الكلية والجزئية نحوان من وجود الماهيات.



فتحٌ في الفصل السابع

في الكلي والجزئي ونحو وجودهما

في هذا الفصل يبحث السيد المصنف تَدَّسَّ قضية منطقية ذكرها استطراداً لإرتباطها بمبحث الماهية التي هي من الكليات أو هي هي، لذا لا نراه يفصّل في البحوث المنطقية، وإنّما يدفع إشكالاً طرحه المحقق الدواني، وهو بصدد الإجابة عن هذا الإشكال، ونحن نتمم البحث ونتطرق لما يتعلق بالكلي والجزئي، وأقسام الكلي ومعانيه التي صارت محلاً للخلاف. ولأجلها طرح المحقق الدواني رأيه.

أمّا تعريفهما فهو على ما عرفت في المنطق والكل أجمع على هذا المعنى وإنْ اختلفت الألفاظ:

الجزئي: ما يمتنع فرضُ صدقه على كثيرين.

الكلي: ما لا يمتنع فرضُ صدقه على كثيرين.

قال المحقق السبزواري تَدَّسَّ:

مفهومٌ آبِ شركةً جزئيّ ومنه ما لم يأبَها كليّ

ومن قيد (فرضُ) يُعرف أنّه لا يجب أنْ يكون جميع أفراد الكلي موجودة، وقد اتضح ذلك في المنطق.

وقد أشار الشيخ الرئيس إلى هذا بقوله: ﴿الكلّي ..... هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فإنّ امتنع؛ إمتنع بسبب من خارج مفهومه﴾[1].

وأمّا أقسامه فهي تتبع التقسيم وأساس القسمة، والذي يهمنا هنا هو التقسيم بإعتبار وجود أفراده في الخارج وعدمه وهي ستة:

١- أنّ يكون ممتنع الوجود في الخارج بحيث لا تكون له أفراد أبداً مثل شريك الباري.

---

١ الإشارات والتنبيهات ص٤.

٢-أنّ يكون ممكن الوجود فتكون أفراده ممكنة؛ لكنّها لم توجد في الخارج أصلاً كالعنقاء.

٣-أنْ يكون ممكن الوجود ووجد منه واحد فقط مع امتناع الغير مثل مفهوم واجب الوجود.

٤-أنْ يكون ممكن الوجود ووجد منه واحد مع إمكان الغير كالشمس.

٥-أنْ يكون ممكن الوجود ووجوده كثير متناهٍ كالكواكب السيارة.

٦-أنْ يكون ممكن الوجود ووجوده كثير غير متناهٍ كالنفوس الناطقة.

قال المحقق السبزواري قدس سره[1]**:**

من واجب المصداق أو مما امتنع   في العين أو ممكنه ولم يقع

أو واحداً وأكثر قد وقعت   تناهت أو كالنفوس قد خلت

هذا وقد فصّل الأعلام في المقام بعض النظريات المطروحة في الكلي وناقشوا الشبحية والتقشيرية والدرهم الممسوح، وفرقوا بين المشترك اللفظي والمعنوي، وفسروا أنّ العقل له قوة لإدراك الكليات.



١ في المنظومة قسم المنطق.

الفصل الثامن

في تميز الماهيات وتشخصها

تميز ماهية من ماهية أخرى بينونتها منها ومغايرتها لها بحيث لا تتصادقان كتميز الإنسان من الفرس باشتماله على الناطق والتشخص كون الماهية بحيث يمتنع صدقها على كثيرين كتشخص الإنسان الذي هو زيد.

و من هنا يظهر أولا أن التميز وصف إضافي للماهية بخلاف التشخص فإنه نفسي غير إضافي.

و ثانيا أن التميز لا ينافي الكلية فإن انضمام كلي إلى كلي لا يوجب الجزئية ولا ينتهي إليها وإن تكرر بخلاف التشخص.

ثم إن التميز بين ماهيتين إما بتمام ذاتيهما كالأجناس العالية البسيطة إذ لو كان بين جنسين عاليين مشترك ذاتي كان جنسا لهما واقعا فوقهما وقد فرضا جنسين عاليين هذا خلف.

و إما ببعض الذات وهذا فيما كان بينهما جنس مشترك فتتمايزان بفصلين كالإنسان والفرس.

و إما بالخارج من الذات وهذا فيما إذا اشتركتا في الماهية النوعية فتتمايزان بالأعراض المفارقة كالإنسان الطويل المتميز بطوله من الإنسان القصير.

و هاهنا قسم رابع أثبته من جوز التشكيك في الماهية وهو إختلاف نوع واحد بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغيرها في عين رجوعها إلى ما به الإشتراك والحق أن لا تشكيك إلا في حقيقة الوجود وفيها يجري هذا القسم من الإختلاف والتمايز.

و أما التشخص فهو في الأنواع المجردة من لوازم نوعيتها لما عرفت أن النوع المجرد منحصر في فرد وهذا مرادهم بقولهم إنها مكتفية بالفاعل توجد بمجرد إمكانها الذاتي وفي الأنواع المادية كالعنصريات بالأعراض اللاحقة وعمدتها الأين ومتى والوضع وهي تشخص النوع بلحوقها به في عرض عريض بين مبدإ تكونه إلى منتهاه كالفرد من الإنسان الواقع بين حجم كذا وحجم كذا ومبدأ زماني كذا إلى مبدإ زماني كذا وعلى هذا القياس هذا هو المشهور عندهم.

و الحق كما ذهب إليه المعلم الثاني وتبعه صدر المتألهين أن التشخص بالوجود لأن انضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية فما سموها أعراضا مشخصة هي من لوازم التشخص وأماراته.

فتحٌ في الفصل الثامن
في تمّيز الماهيات وتشخّصها

قد يُتوهم لأول وهلة أنّ هذين المصطلحين (التميّز والتشخّص) شيء واحد، والحال هما مختلفين:

فالتميّز: هو عبارة عن ثبوت صفة لشيء ليست ثابتة لشيء آخر.

والتشخّص: هو المعنى الذي يصير به الشيء ممتازاً عن الغير بحيث لا يشاركه شيء آخر أصلاً، وهو يلازم الجزئية.

فمن التعريف ندرك أنّ مفهوميهما متباينان، أمّا مصداقيهما فيمكن أنْ يقال أنّ بينهما نسبة العموم من وجه، إذ أنّهما يجتمعان في الجزئي الذي اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم ما.

هذا وقد ذكر السيد المصنف ﭭ نوعان للوصف اختلفا لأنّ كلاً منهما يدل على أحد فردَي بحثنا وهما الوصف الإضافي والوصف النفسي.

أمّا الوصف الإضافي: فهو الوصف الذي لا يمكن أنْ يتصف بشيء إلا إذا قيس إلى شيء آخر، ككونه أكبر أو أصغر ونحوهما، والذي يكون من هذا القبيل هو التمّيز، قال ﭭ: ﴿إنّ التميز وصفٌ إضافي للماهية﴾ أي بالإضافة إلى ماهية أخرى، فلو لم توجد تلك الماهية الأخرى فلا حاجة إلى التمّيز بل لا يكون التمّيز من رأس لأنّ ملاكه هو تميّز ماهية الإنسان عن ماهية الفرس المشتركان بالحيوانية والممُيزّ هنا هو الناطقية كما هو المشهور.

وأمّا الوصف النفسي: فهو الوصف الذي يمكن أنْ يتصف به الشيء من دون إضافة مقايسته إلى شيء آخر كإتصاف الإنسان بالعلم. والذي يكون من هذا القبيل هو التشخّص حيث قال ﭭ: ﴿بخلاف التشخّص فإنّه نفسي غير إضافي﴾ أي في نفس الماهية بنفسها لوحدها ولا يُلتفت أنّه توجد ماهية أخرى بحذائها أو لا.

قال المحقق السبزواري ﭭ:

شخصـــية نفســـية يضـــاف ذا   منـــه التميّـــز للتميّـــز أُخـــذا

قال صدر المتألهين ﭬ: ﴿والحق أنّ تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره؛ إنّما يكون بأمر زائدٍ على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه. فالمشخِّص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع ال‌إشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني ..... (إلى أنْ قال) فإنّ الامتياز في الواقع غير التشخص، إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه حتى إنه لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصا في نفسه﴾[1].

ومنه يُعلم أنّ الأمر الوحيد الذي يكون بالتشخّص والتميّز هو الوجود.

قال المحقق الإصفهاني ﭬ:

إنّ الوجــود مــا بــه التشــخّصُ ولا يكــاد غيــره يُشــخّصُ

إذ غيــره ماهيــةٌ كلّيــة فضــمُّها لا يقتضــي الشخصــية

وهذا البيت الثاني يوضّح فرقاً آخر بين التشخّص والتميّز ذكره السيد المصنف بقوله: ﴿وثانياً: إنّ التمّيز لا ينافي الكلية فإنّ انضمام كلي إلى كلي لا يوجب الجزئية ولا ينتهي إليها وإنْ تكرر بخلاف التشخّص﴾.

قال المحقق الإصفهاني ﭬ:

بــل يقتضــي التمييــز والتخصّصــا بــه التمييــز فــارق التشخّصــا

فــلا تــرى شخصــاً مــن الــذوات مــا لــم يكــن مشخَّصــاً بالــذات

هذا كله في معنى التشخّص والفرق بينه وبين التميّز. وقد ذكر السيد المصنف ﭬ ثلاث أنحاء للتميّز وألحقها برابع، وذكر نوعان غير ظاهريان، ولكنّه فيما بعد ذكر ملاكاً واحداً للتشخّص وهو الوجود كما ذهب إليه المحقق الإصفهاني في البيت الأول وهو:

إنّ الوجــود مــا بــه التشــخّصُ ولا يكــاد غيــره يُشــخّص

---

١ الأسفار ج٢ ص١٠.

أنحاء التميّز:

١- التمايز بتمام الذات، كالمقولات العالية من الكم والكيف والأين، إذ أنّها متمايزة بتمام ذاتها، ولا يوجد بينها جهة إشتراك بالذات سوى أنّها أعراض وهذا ليس من ذاتياتها، إذ وجود المشترك بينهما يعني وجود جنس لها وهذا خلاف ما فرض من أنّها مقولات عالية.

٢- التمايز ببعض الذات، كالأنواع المختلفة التي لها جنس واحد إذ من المعلوم أنّها سوف تشترك ببعض الذاتيات وهو الجزء الأعم وهو الجنس، وتقترن بالبعض الآخر وهو الجزء الأخص وهو الفصل. مثل الإنسان والفرس حيث يتمايزان بالناطقية والصاهلية ويجتمعان بالحيوانية.

٣- التمايز بأمور خارجة عن الذات، وهذا أخص من سابقَيه، إذ مثالنا هنا هو الأفراد الواقعة تحت نوع واحد، فالتمايز هنا لا بدّ أنْ يقع في أمور خارجة عن الذات، وهذا يعني أنّ التمايز يكون بالعرضيّ المفارق؛ وإلا ما كانت القسمة قاطعة الشركة. لأنّ العرضيّ اللازم لازمٌ لجميع أفراد النوع فلا تميّز على هذا، مثل تميّز فرد عن فرد في مشخّصاته الذاتية من كونه طويلاً أو قصيراً وغير ذلك.

وهذه الأقسام الثلاثة من التمايز متسلسلة ومرتبة ومدرّجة كما عرفت، والظاهر أنّها هي السائدة والمتعارفة وعليها الإتفاق.

قال صدر المتألهين قدس سره: ﴿لعلّك كنتَ مقروع السمع في طبقات العلوم أنّ كل متمايزين في الوجود أو العقل؛ فتمايزهما وافتراقهما إمّا بتمام ماهيتهما من دون إشتراكٍ ما؛ جوهري بينهما، أو بشيء من سنخ الماهية بعد إشتراك طبيعةٍ ما؛ جوهرية بينهما ..... أو بأمور عرضية بعد إتفاقهما في تمام الحقيقية المشتركة﴾[1].

---

١ الأسفار ج١ ص٤٢٧.

قال المحقق السبزواري قدس سره:

المَيـــزُ إمّـــا بتمـــام الـــذات أو بعضـــها أو جـــاء منضـمات

٤- وهذا القسم الرابع الذي ألحقه السيد المصنف قدس سره **ليس مما تعارف عند المشاء بل إنّه مستورد من فلسفة الإشراق، قال شهاب الدين السهرودي ما حاصله: إنّ أفراد الماهية الواحدة مختلفة ومتميّزة بالأشدّية والأضعيفة وهذه ترجع إلى الإختلاف والتشكيك في الكمال والنقص لأفراد الماهية الواحدة، والإختلاف لم يكن بتمام الذات ولا ببعضها ولا بعرض مفارق، بل الإختلاف هنا هو ب(ما به التفاوت بعين ما به الإشتراك) بتقريب: إنّ الأشدّ والأضعف مشتركان في الشيء، ولكن الأضعف فاقد للأشدية وبذا يحصل التميز، وهذا واضح على مبنى الإشراقيين بالقول بأصالة الماهية، فالإشتراك والإمتياز يكون بالماهية لأنّ الوجود عندهم إعتباري[1].**

قال المحقق السبزواري قدس سره:

بـــالنقص والكمـــال فـــي الماهيـــة أيضـــاً يجـــوز عنـــد الإشـــراقية

كـــل المفـــاهيم علـــى الســـواء فـــي نفـــي تشـــكيكٍ علـــى الأنحـــاء

وقد وافق صدر المتألهين وأتباع الحكمة المتعالية الإشراقيين في قولهم هذا، وهو واضح في كلمات صدر المتألهين لمن تأمّل فيها.

هذا وقد طرح الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته **قسماً خامساً من التميز وهو تميز المحيط عن المحاط وهذا إنّما يكون بالتعيّن الإحاطي لا بالتعيّن التقابلي، واستشهد لذلك بقول أمير المؤمنين** عليه السلام: **﴿وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ، وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لا بَيْنُونَةُ عُزْلَة﴾[2] [3].**

---

١ شرح حكمة الإشراق ص٣٧٢.

٢ بحار الأنوار ج٤ ص٢٥٣.

٣ رسالت وحدت از ديدگاه عارف وحكيم ج١ ص٦٤.

أنحاء التشخّص

وهذه الأنحاء المذكورة بناءً على قول الحكماء القائلين بالعقول العشرة والأفلاك التسعة كالمعلم الثاني:

١- التشخّص الذي هو عين الذات: وهذا لا يحتاج المتشخّص إلى غير الذات في تشخّصه.

٢- التشخّص الزائد على الذات: ويكون المتشخّص مكتفياً بالفاعل ويوجد بمجرد إمكانه الذاتي كالعقول العشرة.

٣- التشخّص الزائد على الذات: ويكون التشخّص فيه محتاجاً إلى الفاعل والقابل كالأفلاك التسعة.

٤- التشخّص الزائد مع الحاجة إلى الفاعل والقابل والعوارض الخارجية كتشخّص المواليد الثلاثة: الجماد والنبات والحيوان.

قال المحقق الإصفهاني تُدسَ سِرُّهُ:

ما كان ماهيته هوية	ففي مقام ذاته شخصية
كواجب الوجود بالذات فقط	وليس للمكن حظٌ منه قط
إذ الوجود فيه والشخصية	كلاهما يغاير الماهية
واختلفت مراتب الإمكان في	حاجتها إلى التشخص اعرفِ
فبعضها مجرد الإمكان	يكفيه كالعقول بالبرهان
وبعضها لا يقتضي القبولا	إلا مع الإمكان والهيولى
مثل المدبرات للأفلاك	نفوسها الكلية الزواكي
وبعضها الآخر يحتاج إلى	مخصصات غير ما قد حصلا
مثل المواليد من العناصر	وهي ثلاثة بحصر حاصر
والنوع في هذا الأخير منتشر	وعندهم في الأوّلين منحصر

قال المحقق السبزواري قدس سره: مختصر إنّ ما.

تشـــخص عينـــاً بـــدا كـــالأول أو زائـــداً فـــإنْ كفـــى بالفاعـــل
لا يكثـــر النـــوع ادر ذا عقـــولا ودونـــه إمّـــا[1] كفـــت هيـــولى
كفلـــك فـــالنوع أيضـــاً منحصـــر أو مـــا كفـــت فكالمواليـــد اعتبـــر

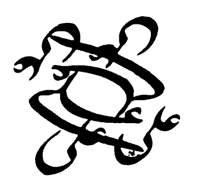
وقد حصر السيد المصنف قدس سره **الأقسام هنا إلى قسمين:**

١- أنْ يكون التشخّص عين ذات الشيء الواجب.

٢- أنْ يكون التشخّص عارضاً على الذات الشيء كالموجودات الإمكانية وهو على نوعين:

أ- أنْ تكون مكتفية بالفاعل؛ كالعقول المجردة في إفادة الفيض الأول عليها.

ب- أنْ لا تكون مكتفية بالفاعل؛ إذ إمكانها الذاتي لا يكفي لأنْ توجد وإنّما تحتاج إلى الهيولى وهذه هي الأنواع المادية.



١ مختصر إنّ ما.

المرحلة السادسة

في المقولات العشر وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي أنواع الماهيات

و فيها أحد عشر فصلاً

المرحلة السادسة

في المقولات العشر وهي الأجناس العالية التي إليها تنتهي أنواع الماهيات و فيها أحد عشر فصلا

الفصل الأول

تعريف الجوهر والعرض وعدد المقولات

تنقسم الماهية إنقساما أوليا إلى جوهر وعرض فإنها إما أن تكون بحيث إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده سواء وجدت لا في موضوع أصلا كالجواهر العقلية القائمة بنفسها أو وجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده كالصور العنصرية المنطبعة في المادة المتقومة بها وإما أن تكون بحيث إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها كماهية القرب والبعد بين الأجسام وكالقيام والقعود والإستقبال والإستدبار من الإنسان.

ووجود القسمين في الجملة ضروري فمن أنكر وجود الجوهر لزمه جوهرية الأعراض فقال بوجوده من حيث لا يشعر.

والأعراض تسعة هي المقولات والأجناس العالية ومفهوم العرض عرض عام لها لا جنس فوقها كما أن المفهوم من الماهية عرض عام لجميع المقولات العشر وليس بجنس لها.

والمقولات التسع العرضية هي الكم والكيف والأين ومتى والوضع والجدة والإضافة وأن يفعل وأن ينفعل هذا ما عليه المشاءون من عدد المقولات ومستندهم فيه الإستقراء.

وذهب بعضهم إلى أنها أربع بجعل المقولات النسبية وهي المقولات السبع الأخيرة واحدة وذهب شيخ الإشراق إلى أنها خمس وزاد على هذه الأربعة الحركة.

والأبحاث في هذه المقولات وإنقساماتها إلى الأنواع المندرجة تحتها طويلة الذيل جدا ونحن نلخص القول على ما هو المشهور من مذهب المشائين مع إشارات إلى غيره.

المرحلة السادسة

فتحٌ في الفصل الأول

تعريف الجوهر والعرض وعدد المقولات

مقدمة وتتمة

عند الكلام عن الجوهر والعرض يتم تصوير الوجود الخارجي بتمام كيانه، ولكن يبقى شيء يحتاج إلى تتمة لكي يكمل الكيان، وهو الكلام عن الروح وإرتباطها بهذا الكيان، والفرق ينها وبين جوهري العقل والنفس لذا رأينا أنْ نقدم أموراً ترتبط بالمقام مرتبطة بتعداد المقولات.

وقبل ذلك نتكلم بإختصار عن الروح لأنها شريكة الجواهر في ذات أشرف المخلوقات:

الروح:

هي بخار لطيف أثيري شفاف مشابك للأجسام المحسوسة حلّ فيها كماء الورد في الورد، أجرى الله تعالى الحياة في الأجسام ما دامت تلك المشابكة.

وعُبّر عنها بأنّها الهواء المتردد في مخارق الحي منّا الذي لا يثبت كونه حياً إلا مع تردّده.

وهي مصدر الأحاسيس والإدراكات والحركات والسَكَنات والفعل والإنفعالات.

وسميت بأسماء كثيرة إختلفت باختلاف اللحاظات، منها الروح الإنساني والروح البخاري والروح الحيواني والروح الطبيعي والروح النفساني، والمهم أنْ يقال أنّ للروح أقساماً خمسة لا مناص من تحديد أيّاً منها حلّت فينا، وهي:

١- الروح الحساس: وهو الذي يتلقّى ما تورده الحواس الخمسة وكأنّه أصل الروح الحيواني وأوّله، إذ به يصير الحيوان حيواناً وهو موجود عند الصبي الرضيع.

٢- الروح الخيالي: وهو الذي يستثبت ما أورده الحواس ويُحفظ مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة إليه.

٣- الروح العقلي: وهو الذي يُدرَك به المعاني الخارجية عن الحس والخيال وهو ما يعبر عنه بالجوهر الإنسي الخاص ولا يوجد للبهائم ولا الصبيان. ومدركاته هي المعارف الضرورية الكلية.

٤- الروح الفكري: وهو الذي يأخذ المعارف العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنسخ منها معارف شريفة ثم يؤلف بين ما يستفاد منه مرة أخرى وهكذا لا يزال يتزايد إلى غير نهاية.

٥- الروح القدسي: وهو الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء ومنه تتجلى لوائح الغَيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والأرض، بل من المعارف الربانية التي يقصُر دونها الروح العقلي والفكري.

وعلى أي حال، ذلك الكائن الرقيق المنساب في الجسد الذي له هذه الأقسام هو الروح وهو واضح لكل أحد، إذ هو الذي يشعر بالألم والسرور والإنقباض والإنبساط وغير ذلك.

هذا وإنّ الروح تحلّ في الجسد في الشهر الثالث من الحمل، وهو واضح لمن زاول الروايات والأحكام الفقهية. وكيف كان فالفرد الخارجي له روح وجسد وحالات. فوجوده الخارجي من الروح والجسم والعقل والنفس يسمى ذاتاً وجوهراً وحالاته تسمى بالأعراض.

وفي رواية طويلة إنّ ملك الروم كتب إلى أمير المؤمنين علي (عليه السلام) قال: علمتُ أنّك من أهل بيت النبوة ومعدن الرسالة وأنت موصوف بالشجاعة والعلم وأؤثر أنْ تكشف لي عن مذهبكم، والروح التي ذكرها الله في كتابكم في قوله: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾[1]؟

فكتب إليه أمير المؤمنين (عليه السلام): ﴿أمّا بعد؛ فالروح نكتة لطيفة ولمعة شريفة من صنعة بارئها، وقدرة مُنشِئها، أخرجها من خزائن ملكه، وأسكنها في ملكه، فهي عنده لك سبب، وله عندك وديعة، فإذا أخذت ما لَكَ عنده أخذ ما له عندك والسلام﴾[2].

---

١ سورة الإسراء: الآية٨٥.

٢ بحار الأنوار ج٣٠ ص١١٨.

وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: ﴿مَثَلُ رُوحِ الْمُؤْمِنِ وَبَدَنِهِ كَجَوْهَرَةٍ فِي صُنْدُوقٍ؛ إِذَا أُخْرِجَتِ الْجَوْهَرَةُ مِنْهُ طُرِحَ الصُّنْدُوقُ وَلَمْ يُعْبَأْ بِهِ، وَ قَالَ: إِنَّ الأَرْوَاحَ لا تُمَازِجُ الْبَدَنَ وَلا تُوَاكِلُهُ، وَإِنَّمَا هِيَ كِلَلٌ لِلْبَدَنِ مُحِيطَةٌ بِهِ﴾[1].

هذا ما يتعلق بالروح، وأمّا ما يرتبط بالجوهر فعدّة أمور هي:

الأول: إنّ المقسم بين الجوهر والعرض إنّما هو الماهية الخارجية الآفاقية، ولا يمكن إجراء هذا التقسيم على الصفات النفسية والموجودات الذهنية.

الثاني: يوجد إلى جنب الجوهر والعرض شيء ثالث وهو الطاقة وهي لا جوهر ولا عرض ولا ندري لماذا لم يبحث عنها كثيراً؛ مع أنّ لها أثراً كثيراً في مباحث الجوهر -كما سيأتي-.

والطاقة: هي موجود في نفسه لا يفتقر إلى الموضوع ولا إلى فراغ يشغله.

الثالث: المقولات: وهي كل معنى معقول تدل عليه لفظة ما، وهي هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة أجزائه إلى البعض، وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية. وعند الحكماء لفظ المقولة يطلق على الجواهر والأعراض. لذا دائماً يعنونون البحوث بالمقولات العشر ويذكرون الجوهر كأحد المقولات كما فعل السيد المصنف قدس سره وتسمى المقولات بالقاطاغوريات أو قاطاغوريس.

واعلم أنّ المقولة قد يقصد بها معانٍ أخرى غير ما ذكرنا، وإنْ كانت من حيث الروح ترجع إلى ما ذكرنا فقد يعنون بها ما كان محدوداً؛ والحدُّ هو قولٌ ما، وقد يعنون بها ما كان موسوماً كذلك.

أمّا كون المقولات عشر أو غير ذلك، فقد وقع الكلام في عددها فقيل: إنّها إثنان؛ الجوهر والعرض وقيل: غير ذلك، والكلام حول حصر عدد المقولات من الأخطاء الشائعة والجوهرية، لأنّك تعرف بأنّ المقولات هي الأجناس العالية التي تنتهي لها أنواع الماهيات، وحصرها بعدد يعني الإطلاع على حقائق الأشياء بالكلية وهذا ما لا يتم إلا للمعصومين عليهم السلام.

---

١ بحار الأنوار ج٥٨ ص٤٠-٤١.

والظاهر أنّ هناك ضابطة معينة لكون الموجود له مقولة؛ وهي أنْ يكون له ماهية وحدٌ وجودي، وإنّ تلك الماهية مركبة من جنس وفصل ليخرج من المقولات الباري تعالى لأنّه ليس له ماهية، وكذا يخرج البسائط كالأجناس العالية نفسها لأنّها ليست مركبة.

وعلى هذه الضابطة أحصيت المقولات بحسب الإستقراء إلى عشر-كما هو المشهور- وعليه السيد المصنف أيضاً كما هو ظاهر المتن وقد خالف في ذلك الساوي صاحب البصائر القائل بأنّ المقولات أربع، وشيخ الإشراق القائل بأنّها خمس تمسكاً بما يسمى بالمقولات النسبية، ولم يعلّق السيد المصنف تَتُنُّ عليها وإنّما اكتفى بما ذهب إليه المشهور.

المقولة النسبية: قد يُتداول هذا المصطلح عند الكلام عن المقولات، والمقولة هنا؛ عرض يحصل من مقايسة ماهيتين أو أكثر فيما بينهما نظير البُعد والقُرب والتوازي والمحاذاة.

وإلى هذا القول ذهب السيد المصنف نفسه في كتابه أصول الفلسفة والمنهج الواقعي[1].

وقد أُشكل على القول بالنسبية من أنّها ليست أمراً مستقلاً الماهية يمكن تعقّلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب إليه، وكذلك لا يمكن تجريدها في العقل.

وكل ما كان كذلك لا في الخارج ولا في العقل؛ لا يمكن أخذه طبيعة محمولة على جزئيات لها إلا مع ذلك الشيء، فالنسبة لا تكون جنساً أو نوعاً محمولاً على ما تحتها، أشكلَ بهذا وغيرِه صدر المتألهين.

ولو تسنى لنا التعمّق في المقولات النسبية سوف يتّضح أنّه لا يوجد أمر عيني يسمى النسبة الخارجية غير طرفي النسبة هذين؛ هما منشأ انتزاع هذه المفاهيم، وسيتضح الأمر أكثر عند دراسة المقولات والأمر سهل.

قال المحقق الإصفهاني تَتُنُّ:

أمّـــا المقـــولات فتلـــك تســـعُ كـــمٌّ وكيـــفٌ، جـــدةٌ ووضـــعُ
متـــى وأيـــنٌ، فعـــلٌ إنفعـــالُ ثـــم إضـــافةٌ كـــذا يقـــالُ

---

١ ج٢ ص٥١٦.

وليست النسبة في النسبية جنساً لها فإنّها حرفية
ولم تكن ماهية معقولة ما لم تكن طبيعة محمولة

الرابع: المقولات سواء كانت جوهراً أو أعراضاً لا تكون موضوعاً، بل تكون محمولات. ولكن حملها على موضوعاتها إنّما يكون بالحمل الذاتي الأولي وليس بالحمل الشايع الصناعي. والسبب في ذلك: إنّ هذه المقولات ليست إلا موضحة لماهيات الأنواع وموضوعاتها، وهذا لا يتم إلا بالحمل الذاتي. إذ الحمل الشايع لا يحكي عن ماهية الشيء بل عن جزئيِّه وهو واضح، هذا من جهة حملها على موضوعاتها أمّا هي فلا يُحمل عليها شيء بالذاتي الأولي لفرض أنّها أجناس عالية والجنس العالي لا يحمل عليه شيء.

الخامس: كل ماهية من الماهيات يحمل عليها مقولة من المقولات واحدة بالحمل الأولي وهذا ما تقدم في الفصل السابق، ولكن لا يمكن أنْ يحمل عليها أكثر من مقولة واحدة لمحذور لزوم كون الواحد كثيراً، بتقريب: إنّه إذا اندرج تحت أكثر من مقولة؛ وكل مقولة جنس عالٍ فهذا يعني أنّه وقع تحت أكثر من جنس وهذا يلزم تعدّد الفصول أيضاً، إذ أنّ للجنس الواحد فصولاً متعددة فكيف لأكثر من جنس وبذلك لم نعرف حقيقة تلك الماهية.

السادس: في تعريف الجوهر والعرض.

الجوهر: هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها.

قال المحقق السبزواري قدس سره:

الجوهر: المهية المحصّلة إذا غدت في العين لا موضوع له

وقال المحقق الإصفهاني قدس سره:

ما كان موجوداً ولا يفتقر عيناً إلى الموضوع فهو جوهر

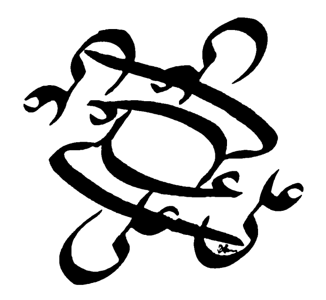
العرض: هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع، أي موضوع مقوّم لما حلّ فيه.

قال المحقق السبزواري قُدِّسَ سِرُّه:

العرض ما كونه في نفسه   الكون في موضوعه لا تنسه

وقال المحقق الإصفهاني قُدِّسَ سِرُّه:

العرض الموجود في الموضوع   والتابع الناعت للمتبوع



الفصل الثاني
في أقسام الجوهر

قسموا الجوهر تقسيما أوليا إلى خمسة أقسام المادة والصورة والجسم والنفس والعقل ومستند هذا التقسيم في الحقيقة استقراء ما قام على وجوده البرهان من الجواهر[١] فالعقل هو الجوهر المجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس هي الجوهر المجرد عن المادة ذاتا المتعلق بها فعلا والمادة هي الجوهر الحامل للقوة والصورة الجسمية هي الجوهر المفيد لفعلية المادة من حيث الإمتدادات الثلاث والجسم هو الجوهر الممتد في جهاته الثلاث.

ودخول الصورة الجسمية في التقسيم دخول بالعرض[٢] لأن الصورة هي الفصل مأخوذا بشرط لا وفصول الجواهر غير مندرجة تحت مقولة الجوهر وإن صدق عليها الجوهر كما عرفت في بحث الماهية ويجري نظير الكلام في النفس[٣].

---

١ تكون جميع الأقسام في القسمة الإستقرائية موجودة جزماً ولا يمنع العقل من وجود أقسام أخرى؛ ولكن ظاهراً إنّ هذا الإستقراء تام - بمعنى عدم وجود قسم آخر - لأنّه عضد ذلك بالدليل العقلي.

٢ ذكرنا في مباحث الصورة؛ إنّ صورة الشيء هو وجوده، وإنّها سارية في جميع الحقائق فيكون الوجود سار في جميع الحقائق، إذن الوجود هو الصورة، وهو لا فصل له لأنّ الجواهر العالية لا فصول لها وعليه فإدخال الصورة في الجواهر إدخال بالعرض.

وقال صدر المتألهين: (واعلم أنّه قد تقرر عندهم أنّ الجنس في المركبات الخارجية مأخوذ من المادة والفصل من الصورة. وثبت أيضاً أنّ الجنس بالقياس إلى الفصل كما أنّ الفصل خاصة له، وفي هاتين المقدمتين يلزم خروج الصورة النوعية والجسمية عن حقيقة الجوهر وماهيته بمعنى أنّ إندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت اللازم العرضي لا كإندراج الأنواع تحت جنسها)[شرح الهداية الأثيرية ص٣١٠].

ولا يقال بأنّ عدم كونها جوهراً في ذاتها يستلزم كونها عرضاً مندرجاً تحت المقولات التسعة العرضية، ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض. وجوابه سوف يتّضح في بحوث هذا الفصل.

إنّ الماهيات البسيطة ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من المقولات ولا يقدح هذا في حصر المقولات بالعشر كما صرح الشيخ في قاطيفورياس الشفاء من أنّ المراد بانحصار الممكن فيها هو أنّ كل ما له من الأشياء حد نوعي فهو مندرج تحت واحد منها بالذات ولا يجب أنْ يكون لكل شيء حد وإلا لزم التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لا بحدّها كالوجود.

٣ يعني: إنّ فيما له نفس في صورة للنوع الجوهري وإذا كانت صورة فدخول النفس في أقسام الجوهر أيضاً دخول بالعرض. قال صدر المتألهين ﷺ: (إنّك لو نظرت حق النظر فيما بيّنه الشيخ الإلهي صاحب كتابي التلويحات وحكمة الإشراق من كون النفس وما فوقها حقيقة نورية باصطلاح حكمة الإشراق وكونها آنية صرفة باصطلاح التلويحات والمآل واحد؛ إذاً الظهور والوجود مفهوم واحد، حقيقة واحدة وقد بيّن في الأصول الإشراقية كون النور

=

فتحٌ في الفصل الثاني
في أقسام الجوهر

كثر الكلام بين الأعلام عن أقسام الجوهر كم هي وهل إنّ النفس والصورة داخلتان تحت الجوهر أو لا؟

لا يهمنا التعرض له بعدما انتهى السيد المصنف إلى أنّ الجواهر خمسة بناءً على رأي المشاء. وتعرض لتعريف كل واحد من هذه الأقسام وأكثر ما سلّط الضوء عليه هو الصورة والمادة وتبعاً لهما الجسم، ولم يفصِّل في العقل والنفس[١] مع أنّهما أهم جوهر في الموجودات، ونحن سنحاول إنْ شاء الله تعالى التطرق إلى مباحثهما بما يسعه المقام، والكلام يقع في كلٍّ منها:

العقل: والكلام فيه من جهتين وفتحٌ علوي.

الجهة الأولى: تعريف العقل

تقدم لك تعريف العقل، فهو الجوهر المجرد عن المادة في ذاته ومستغنٍ في فاعليته عن آلات جسمانية، فهو ليس بجسم وليس بجسماني ولا تتوقف أفعاله على تعلُّقِه بجسم.

وقد عرّفه صدر المتألهين هكذا: ﴿هو الموجود الّذي لا تعلّق له بشيء إلا بمبدعه؛ وهو اللّه القيوم، فلا تعلق له بموضوع كالعرض، ولا بمادة كالصورة، ولا ببدن كالنفس، وليس له كمال بالقوة، ولا فى ذاته جهة من جهات العدم والإمكان والقصور إلا ما صار منجبراً بوجوب وجود الحقّ تعالى، ولهذا يقال لعالمه عالم الجبروت، وكلّه نورٌ وخير، لا يشوبه شوب ظلمة وشرّ، إلا ما احتجب بسطوة الضوء الأحدى والشعاع الطامس القيومى، وهو أمر اللّه وكلمته﴾[٢].

= والوجود حقيقة واحدة بسيطة لا جنس لها ولا فصل، والإختلاف بين أفرادها ومراتبها ليس بأمر ذاتي ولا بأمر عرضي حتى يكون لها جنس وفصل وخاصة، لعلمت منه أنّ الذرات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة لا جوهرية ولا عرضية وإنْ كانت وجوداتها لا في موضوع فتدخل تحت الجواهر فعليك بهذه القاعدة فإنّ لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم﴾[شرح الهداية الأثيرية ص٣١١].

١ ولعلّ السيد المصنف ﵀ لم يركّز على النفس والعقل لأنّ المشّاء لم يهتمّوا بهما والله العالم.

٢ شرح أصول الكافي ج ١ ص٢٢٧.

وهذه الفقرة كما ترى كأنّها من جوامع الكلم وصادرة من عقل متصل بالعقل الكامل؟ لذا نرى من المهم أنْ نقف على بعض ما احتوته:

١- إنّه ليس للعقل ربطٌ إلا ربطه المباشر مع الحق تعالى، فهو أقرب إليه من ما سواه.

٢- إنّه لا تعلّق له بالمادة على جميع أشكالها ولا بمتعلقاتها، فهو في المرتبة العمائية العالية.

٣- إنّه واجب الوجود بواجب الوجود، لأنّه خالٍ من جهات العدم والإمكان؛ غايته أنّ وجوب وجوده ليس كوجوب وجود الحق تعالى ذاتي صرف؛ بل هو ضروري الوجود في عالم الخلق والأمر، فإنّه خالٍ من ضرورة السلب بالإمكان العام والخاص ببيان: إنّ ضرورة السلب التي في الإمكان العام جزماً مسلوبة عنه فهو واجب الوجود بالغير، وهذا مسلّم في كلِّ موجود خارجي، ولكن بالإضافة إلى ذلك فإنَّ ضرورة السلب التي هي إحدى ضرورتي الإمكان الخاص (الذاتي) مسلوبة أيضاً لأنّه لا يمكن أنْ لا يكون موجوداً في يوم من الأيام لأنّه الواسطة في الفيض والوجود المنبسط والحقيقة السارية في جميع الموجودات. وهذا لا يمنع من كونه ممكناً بالإمكان الخاص؛ غايته أنّه لا بدّ أنْ يوجد.

٤- إنّه لا يتصف بالكون والفساد، لأنّ الكون والفساد هو ترك صورة ولَبْس أخرى وهو ليس كذلك، لأنّه ليس مركباً من القابل والفاعل بل هو جوهر بسيط.

٥- إنّ له الحاكمية على جميع العوالم والأسبقية لها ومنشأية الإفاضة والتمثيل الإلهي الأول.

٦- إنّه واحد غير متكثر وهو صرف الوجود، وقد عرفت أنّه لا يتثنّى ولا يتكرر.

٧- إنّ ذاته جامعة لكمالاته فله صفاته الثابتة له جزماً، وسلبت عنه الصفات التي لا تليق به.

٨- إنّه يعقل ذاته باللذة العقلية.

٩- إنّه باقٍ ببقاء الوجود عيناً وأثراً، ويبقى نوره يسطع في العوالم الأخرى سعةً وإمتداداً.

١٠- إنّه شيئية الأشياء كلها والمحيط بها والحاكم عليها والفيّاض بينها.

وعن إخوان الصفا: ﴿فإنّه جوهر بسيط روحاني، أبسط من النفس، وأشرف منها، قابل لتأييد الباري تعالى، علاّم بالفعل مؤيِّد للنفس بلا زمان﴾[1]، وأيضاً: ﴿فالعقل: هو أول موجود أوجده الباري تعالى وأبدعه من غير واسطة ..... وذلك أنّ العقل جوهر روحاني فاض من الباري عزّ وجل، وهو باق تامّ كامل﴾[2].

لا يقال -كما قيل- إنّ هذه التعريفات والخصائص لا تثبت إلا للحق تعالى.

فإنّه يقال:

قلـت للقـائلين فـي أنّـك الله أفيقـوا فـالله قـد سـواه

ماهية العقل

يبقى في هذه الجهة شيء وهو ماهية العقل، إذ الكلُّ يتكلم عن العقل ولكن لم يوضّح أحد منهم ماهية وكينونة العقل.

وبعد أنْ عرفت معناه وخصائصه يظهر لك أنّ العقل: موجود بسيط وليس بمركب، فإذا انتفى عنه التركيب انتفت عنه الماهية وبقي وجوداً صرفاً، وهو المعبَّر عنه بالوجود المطلق، وفي هذه المرحلة لا يمكن لأحد منّا أنْ يتصور العقل ويرسم له صورة ذهنية كما ذكرنا في الوجود، فهو حقيقة جلّت عن أنْ تُعرف، لأنّه النور الأول الذي انبثق من سرمدية الوجود الحق بلا واسطة، فهو ليس بمحسوس ولا محدود.

الجهة الثانية: من هو العقل؟

عرفت من الجهة الأُولى أنّ العقل أول الموجودات والصادر الأول، وكذا عرفت من خواصه أنّه بسيط وكامل وله الفعلية والحاكمية التامة، وإنّ عالَمه متقدمٌ على عالم المثال والمادة وأنّه أشرف المخلوقات.

---

١ رسائل إخوان الصفا ج٣ ص١٩٨.

٢ المصدر السابق ص١٨٤.

وقد وردت روايات عن معدن العصمة والطهارة أنّ العقل هو المخلوق الأول والروايات كثيرة ومتواترة منها ما عن الإمام الصادق عليه السلام قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ، وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ خَلَقَهُ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ﴾[1] هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، توجد مجموعة من الروايات تبيّن مصداقاً للعقل المذكور تكون من قبيل المطلق والمقيد أو الكلي وأفراده أو المفهوم والمصداق ما شئت فعبّر، ولا يعتبر هذا تنافياً مع تلك الروايات. وهي تبين أنّ الصادر الأول هو النبي صلى الله عليه وآله وهي المروية عن جابر قَالَ: قُلْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: أَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى مَا هُوَ؟. فَقَالَ: ﴿نُورُ نَبِيِّكَ يَا جَابِرُ خَلَقَهُ اللَّهُ ثُمَّ خَلَقَ مِنْهُ كُلَّ خَيْرٍ﴾[2]. وقال صلى الله عليه وآله أيضاً: ﴿أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي﴾[3].

وقد اتفق الجميع على هذا الرأي، وبطون الكتب مليئة بالتصريح بأنّه صلى الله عليه وآله هو العقل والصادر الأول. أمّا كيف يكون صلى الله عليه وآله هو العقل؟

فجوابه واضح، إذ المقصود بالعقل: هو الحقيقة المحمدية أي وجوده الأول المعبر عنه بالوجود المنبسط والحقيقية السارية وهذا ما أوضحناه في شرحنا للحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله فراجع[4].

ولعل أهم كتاب عقد لهذا المطلب من جهة المادة العلمية والإختصار هو ما حررته يد الله المبسوطة على الخلافة في عصر الغيبة ونائب خليفته المنصوب آية الله العظمى الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني قدس سره في كتابه الشريف مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية.

وقد ذكر قدس سره رواية عن الإمام الصادق عليه السلام قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِذْ لا كَانَ، فَخَلَقَ الْكَانَ وَالْمَكَانَ، وَخَلَقَ نُورَ الأَنْوَارِ؛ الَّذِي نُوِّرَتْ مِنْهُ الأَنْوَارُ، وَأَجْرَى فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُوِّرَتْ مِنْهُ الأَنْوَارُ، وَهُوَ النُّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّداً وَعَلِيّاً؛ فَلَمْ يَزَالا نُورَيْنِ أَوَّلَيْنِ، إِذْ لا شَيْءَ كُوِّنَ

---

١ المحاسن ج١ ص١٩٦.

٢ بحار الأنوار ج١٥ ص٢٤.

٣ المصدر السابق ج١ ص٩٧.

٤ ما قرّرنا في هذه المرقومة في بحوث المرحلة الرابعة – الفصل السادس من معاني الإمكان.

قَبْلَهُمَا﴾[١] ثم ذكر تُنَتَّرُّ بعدها: وقوله ﷺ: ﴿فَلَمْ يَزَالا نُورَيْنِ أَوَّلَيْنِ، إِذْ لا شَيْءَ كُوِّنَ قَبْلَهُمَا يعني به: إنّ نورهما المقدس المُنشأ من نوره، هو العقل المجرّد المقدّم على العالم الكوني ...﴾[٢].

وبهذا يثبت أنّ العقل والصادر الأول هو النبي محمد ﷺ المُعبَّر عنه بالحقيقة المحمدية ﷺ.

ولو دققنا النظر في رواية الإمام الصادق ﷺ المزبورة وجدنا قضية مهمة سوف تكون انعطافة لبحثنا وهي قوله ﷺ: ﴿الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّداً وَعَلِيّاً؛ فَلَمْ يَزَالا نُورَيْنِ أَوَّلَيْنِ﴾، وهي: إنّ العقل الصادر الأول وإنْ كان شيئاً واحداً ونوراً مطلقاً واحداً إلا أنّه تمثل بالنبي والوصي صلى الله عليهما وآلهما.

بقي الآن رفع ما قد يتوهم من أنّه كيف يكون الواحد متعدداً، أي كيف يكون الصادر الأول الذي هو واحد (لأنّه أول، والأول واحد) متمثلاً بالنبي والوصي صلى الله عليهما وآلهما ؟.

وفي مقام الجواب نقول:

إنّ الصادر الأول هو حقيقة الخلافة الإلهية وتمثيل الربوبية ومظهرية الأسماء الحسنى والإسم الأعظم الجامع. والخلافةُ أعمُّ من النبوة والإمامة، وبما أنّ الإمامة متفرّعة على النبوة في عالم الخلق والأمر؛ وإنّ الخلافة الواضحة والظاهرة عند الناس هي النبوّة تقدمت على الإمامة فصارت النبوة هي الخلافة الظاهرية وباطنها الإمامة، والظاهرُ والباطنُ لشيءٍ شيءٌ واحدٌ وليس شيئان.

غاية الأمر أنّ التعدّد لحاظي، وبذا تثبت وحدة النور، وأنت خبير أنّه بدون الإمامة لا تكون نبوة، لأنّه يقبح من الحكيم أنْ يبتدئ منصباً لا دوام له، وبذا اتضحت أشرفية الإمامة على النبوة، وهو ظاهر الحديث القدسي: ﴿يا أحمد، لولاك لما خلقتُ الأفلاك، ولولا علي لما

---

١ الكافي ج١ ص٤٤٢.

٢ مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية ص٦٣.

خلقتك، ولولا فاطمة لما خلقتكما﴾[١]. فيكون النبي ﷺ صاحب الخلافة الظاهرية وهو العقل الظاهري، والوصي عليه السلام هو صاحب الخلافة الباطنية وهو واقع العقل الذي توقف الوجود كلُّه عليه وعلى كفؤه فاطمة صلوات الله عليها، وبمقتضى حديث (لولاك) صار علي عليه السلام هو العقل الذي صدرت منه جميع الموجودات وهو العقل الكلي الذي تعود له كل العقول الجزئية، وفاطمة عليها السلام هي النفس الكلية التي ترجع إليها كل نفس وهذا ما سنبسط به البحث بعد الكلام عن النفس.

قال العلامة الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته: ﴿فسيد الأوصياء وسر الأنبياء والمرسلين علي العالي الأعلى صورة العقل الكلي ومظهرُه على وجه الأتم﴾[٢] وهو ما يُعبَّر عنه بالحقيقة العلوية أو العلوية البيضاء عليه السلام.

فتحٌ علويّ في الحقيقة العلوية عليه السلام:

والمقصود بها الوجود المبارك للذات المقدسة لأمير المؤمنين عليه السلام والكلام يقع فيها من مرحلتين.

الأُولى: علمنا بإشتراك هذه الحقيقة المباركة مع الحقيقة المحمدية ﷺ. والإشتراك بينهما في عدة أمور:

١- إنّ كليهما وجود مطلق غير مشوب بالمادة والعدم والنقص.

٢- إنّهما الصادر الأول برواية الإمام الصادق عليه السلام متقدمة الذكر: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ إِذْ لا كَانَ، فَخَلَقَ الْكَانَ وَالْمَكَانَ، وَخَلَقَ نُورَ الأَنْوَارِ؛ الَّذِي نُوِّرَتْ مِنْهُ الأَنْوَارُ، وَأَجْرَى فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُوِّرَتْ مِنْهُ الأَنْوَارُ، وَهُوَ النُّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّداً وَعَلِيّاً؛ فَلَمْ يَزَالا نُورَيْنِ أَوَّلَيْنِ، إِذْ لا شَيْءَ كُوِّنَ قَبْلَهُمَا﴾[٣].

---

١ عوالم العلوم لعبد الله بن نور الله البحراني الإصفهاني ج١١ ص٤٤ نشر مؤسسة الإمام المهدي عجل الله فرجه.

٢ هزار ويك كلمه ج٤ ص٥٠٤.

٣ الكافي ج١ ص٤٤٢.

٣- إنّ كليهما مظهر لمقام الخلافة الإلهية.

٤- إنّهما متحدان بالذات وهو قوله ﷺ: ﴿أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ شَجَرَةٍ وَاحِدَةٍ وَسَائِرُ النَّاسِ مِنْ شَجَرٍ شَتَّى﴾[١] ويظهر لهذا النوع من الإتحاد أنحاء كثيرة مثل قوله ﷺ: ﴿يَا عَلِيُ مَا عَرَفَ اللَّهَ إِلا أَنَا وَأَنْت﴾[٢].

ومثل قول الأزري:

لــك ذات كذاتــه حيــث لــولا إنّهـــا مثلهـــا لمـــا آخاهـــا

وغيرها من الروايات والأقوال.

٥- إنّهما متحدان بالصفات كما في قوله ﷺ: ﴿وَالإيمَانُ مُخَالِطٌ لَحْمَكَ وَدَمَكَ كَمَا خَالَطَ لَحْمِي وَدَمِي﴾[٣].

٦- إنّهما تصاحبا في عالم المادة وكانا معاً في كل شيء حيث عاش علي في حجر النبي ومات النبي في حجر علي عليه السلام ومن تابع سيرتهما لم يجد فرقاً ولا افترافاً.

٧- إرتباطهما بالعلة الحقيقية وهي الحقيقة الفاطمية عليها السلام وغير ذلك مما قَصُر عنه ذهني وجفّ فيه قلمي.

والثانية: جهة الإقتران اللحاظي والترتيب التكويني والحكم الإلهي.

ببيان: إنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وُكِّلت إليه مهمة الخلافة الدائمة به وبولده عليهم السلام، وإنّ النبي ﷺ أُوكِلَ بالخلافة الإبتدائية الظاهرية، مما جعل الإمام عليه السلام يتكفل مهمة الديمومة والخلافة الحقيقية بتنصيب الخلفاء من بعده إلى آخر خليفة وهم الأئمة الأحد عشر إلى أنْ يعود الأمر إليه عليه السلام فيما بعد في الرجعة ليسلّمه إلى واهبه وهو الله تعالى بعد انتهاء أمد الحياة، فما تسلّمه النبي يسلّمه الوصي وهذا معنى ﴿وَتُؤَدِّي دَيْنِي وَتُنْجِزُ عِدَاتِي﴾[٤] وهذا لا

---

١ دعاء الندبة.

٢ مختصر البصائر ص٣٣٦ / للشيخ حسن بن سليمان الحلي مؤسسة النشر الإسلامي قم.

٣ دعاء الندبة.

٤ الأمالي للصدوق ص٣٦٧.

يتم إلا بإرتباطه النوري وازدواجه الملكوتي بالحقيقة المكافئة المحكومة الموكول إليها حقيقة الديمومة فاطمة عليها السلام ليُستل منها أنوار الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين.

وهذا لم يتم للنبي صلى الله عليه وآله، إمّا لأنّه ليس وظيفته بل وظيفته تحقيق الجمع كما جاءه خطاب ﴿زَوِّجِ النُّورَ مِنَ النُّورِ﴾[١] أو لعدم وجود الكفؤ له، وكيف كان فالنور واحد والعلة واحد وإنّما الفرق فيما ذكر من جهة الخلافة الظاهرية والباطنية، والحدوثية والبقائية.

وبهذا سوف لن يكون في مقام الذات فرق بين الحقيقة المحمدية والحقيقة العلوية صلوات الله عليهم أجمعين، هذا وإنّ الأمور بالأخره تكون قد آلت إلى الولاية الباطنية الدائمة والعقل الكلي الذي هو أبو العقول والحاكم عليها وعلى النفس الكلية والنفوس[٢]؛ صار إيجاد الوجود وإفاضة أرباب الأنواع وشيئية الأشياء بعهدته عليه السلام. وبما أنّ ذلك لا يتم إلا بكونه هو القادر والخالق والعالم والمحي والمميت وباقي الصفات صار هو عليه السلام مظهراً لها جميعاً. فمعرفة الذات المقدسة العلوية هي باب معرفة الذات المقدسة الإلهية فهو (يد الله وعين الله .....).

فعن أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿أَنَا عَيْنُ اللَّهِ وَأَنَا يَدُ اللَّهِ وَأَنَا جَنْبُ اللَّهِ وَأَنَا بَابُ اللَّه﴾[٣].

وقال عليه السلام: ﴿أَنَا الهَادِي وَأَنَا المَهْدِي﴾[٤].

وقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ ﴾[٥].

وهو عليه السلام مظهر هذه الأسماء المذكورة في هذه الآية، بل هو الأسماء الحسنى كلّها.

---

١ بحار الأنوار ج٤٣ ص١٠٩.

٢ كما سيأتي في بحث الحقيقة الفاطمية عليها السلام.

٣ الكافي ج١ ص١٤٥.

٤ شرح أصول الكافي لصدر المتألهين ج٤ ص١٥٢.

٥ سورة الحشر: الآيات ٢٣ – ٢٤.

قال عليه السلام: ﴿أَنَا عَيْنُ اللهِ النّاظِرَة فِي أَرْضِهِ، أَنَا لِسانهُ النّاطِق فِي خَلْقه، أَنَا نُور اللهِ الذي لا يُطفئ، أَنَا بَاب اللهِ الذي يُؤتى مِنْهُ ﴾[١].

وعنه عليه السلام: ﴿أنا عين الله الناظرة وأنا يد الله القادرة وأنا قوة الله الغالبة وأنا غلبته القاهرة.... وأنا اسم الله العلي ومثله الأعلى ﴾[٢].

النفس:

عرّفها السيد المصنف قدس سره بأنّها: الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً لا فعلاً.

ونعني بها: ذلك المخلوق المجرد في مقام الذات عن تعينات المادة ولكنه في مقام الخلق والخارج له نحو تعلق بالمادة لضرورة استلزمتها أصل الخلقة. وهي النازلة من الحق تعالى مباشرة بلا توسط -كما عليه التحقيق وسيأتي-.

قال فيها الشيخ الرئيس:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزّزٍ وتمنّع[٣]

وعرّفها الكندي في رسائله الفلسفية بأنّها: ﴿جوهر بسيط، شريف بالطبع، جوهرها من جوهر الله[٤]، فيها روح منه، وهي نور من نوره، هي منه كالضياء من الشمس، مستقلة عن الجسم﴾[٥].

وهناك تعريفات أخرى للنفس بالإضافة إلى تقسيماتها اختلفت بحسب المبنى الفلسفي والأخلاقي للقوم، فمنهم من جعل هناك نفوساً سماوية، فلكية، أرضية، عنصرية وغيرها، وهذا مبني على القول بالعقول العشرة والأفلاك التسعة، وهو رأي المعلم الأول وقد علّقنا عليه في محلّه.

---

١ مدينة معاجز الأئمة الإثني عشر.

٢ المناقب (الكتاب العتيق) لمحمد بن علي بن الحسين العلوي ص١١٤ نشر دليل ما.

٣ القصيدة المزدوجة في المنطق ص٢٣.

٤ ويقصد بـ(جوهر الله): أي وجوده المجرد وإلا فالحق تعالى ليس له جوهر كما أنّه تعالى ليس بجوهر.

٥ شرح المصطلحات الفلسفية (مجمع البحوث الإسلامية) ص٤٠٥.

ومنهم من قسّمها التقسيم الأخلاقي إلى إنسانية وحيوانية ونباتية، ومنهم من قسمها التقسيم القرآني إلى مطمئنة ولوّامة وأمّارة. وهذه الأقسام أشرنا إليها في الرشحات العلوية.

وبحوث النفس عميقة؛ وعمقها لا يُسبر إلا بعد الغوص فيها، حتى أنّ البعض ذهب إلى أنّ حديث: ﴿مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه﴾[١] ناظر إلى أنّه كما لا يمكن معرفة الرب كذلك لا يمكن معرفة النفس.

والمقصود من تعلّق النفس بالمادة المذكور في تعريف النفس هو: تعلّق التدبير والتصرّف. وسبب التعلق هو أنّ كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية تتوقف على المادة، التي هي جسم الإنسان. إذ أنّها في مقام الذات مجردة عن المادة ولا يمكن إظهار هذه التعلّقات بدون الجسم وقد خلقها الباري تعالى لأجل إظهار قواها، وإنّها من أيّ النهجين وأي النجدين لكي يسعى الإنسان في مسيرته التكاملية في الحياة الدنيا ويحقق الخلافة الإلهية، وتظهر منه العبادة التي هي العلة الغائية للخلق. ولولا ذلك التعلق بالمادة في مقام الفعل لم تظهر قوى النفس، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ﴾[٢].

فترى أنّ فعل النفس وهو العلم صار بواسطة السمع والأبصار التي هي أسباب العلم الحسي وبواسطة الأفئدة التي هي سبب العلم الحقيقي. وهذا يوضح لنا دور النفس في مسيرة تكاملها بكلا شقيه الصعودي والنزولي وسيتبين لك فيما يأتي.

وللنفس مباحث كثيرة وعميقة بحثها بدقة المحقق المدقق العلاّمة الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته في كتابه الكريم سرح العيون في شرح العيون، وأقام الأدلة على تجرد النفس في كتاب الحجج البالغة، وبحوثهُ الأخرى في كتبه النفيسة باللغتين العربية والفارسية فراجع.

---

١ بحار الأنوار ج٢ ص٣٢.

٢ سورة النحل: الآية ٧٨.

والذي يهمّنا بعد ذكر التعريف هو أنّ النفس هل يوجد لها كلّي ترجع إليه النفوس الجزئية، كما للعقل كلّي للمناسبة بينهما؟

في مقام الجواب يمكن أنْ يقال:

لا يشك أحدٌ منّا أنّ له نفساً يعلم بها وترى الأحلام وتدرك الملائمات والمنافيات، ولسنا بصدد إقامة الأدلة على وجود النفس، لبداهة ثبوتها وإثباتها فإنّ لكلٍّ منّا نفساً، ونفس كل شخص تختلف مع نفس الشخص الآخر وإنْ كان بينهما اشتراك من جهة، وهذا واضح لا يحتاج إلى برهان بل يشهد له الحس والوجدان. وهذه النفوس الشخصية تدعى (النفوس الجزئية) حيث أنّ لكل جزئي نفس، وأنت خبير بأنّ لكل جزئي كلي (وهو واضح في المنطق) وبذا لا بدّ من الاعتراف بوجود نفس كلية عامة لجميع النفوس الجزئية ترشحت منها وتعود إليها. وقد بيّن القرآن المجيد أنّ جميع النفوس تعود إلى نفس واحدة بقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ﴾[1] ولا تكون هذه النفس الواحدة إلا النفس الكلية.

مَنْ هي النفس الكليّة؟.

والكلام الآن يقع في أنّ من هي النفس الواحدة أو النفس الكلية؟ وهل إنّ ما تقدم من ذكر التعريف وشرحه ينطبق عليها؟

وهذا شروع في البحث المكمل لما سبق من الحقيقة المحمدية ﷺ والعقل الذي هو الحقيقة العلوية عليه السلام وهو بحث الحقيقة الفاطمية عليها السلام.



١ سورة الأنعام: الآية٩٨.

فتحٌ علوي في الحقيقة الفاطمية عليها السلام:

يمكن تعريف الحقيقة الفاطمية عليها السلام[1] بأنها: جوهرة قدسية لها تعيّن إنسي.

قال المحقق الإصفهاني قدس سره:

جـوهرة القــدس مــن الكنــز الخفــي بـــدت فأبـــدت عاليـــات الأحـــرفِ[2]

هذا التعريف أو البيت ستظهر منه عدة أمور:

١- إنّها عليها السلام صدرت مباشرة منه تعالى وليست بتوسط العقل، وإنْ كان ولا بدّ فهي والعقل الكلي نور واحد. ويشهد لذلك وحدة النور وكون الوجود حقيقة واحدة كما تقدم.

ويشهد إلى أنّها مباشرة منه تعالى بالإضافة إلى تعريف الكندي وشعر الإصفهاني؛ روايةُ سدير الصيرفي عن أبي عبد الله عليه السلام في رواية نقلها عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال فيها: ﴿خَلَقَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَ مِنْ نُورِه﴾[3].

ويشهد لوحدة النور بين الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله والعلوية والفاطمية ما تقدم من وحدة والتمثيل الإلهي من أنّه للحقيقة المحمدية بنحو الإبتداء والظاهر، وللعلوية والفاطمية بنحو الإستدامة والباطن.

وكذلك يشهد للوحدة رواية طويلة عن عمار عليه الرحمة نقلها عن أمير المؤمنين عليه السلام باستفهام طرحه علي عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله بقوله: نور فاطمة من نورنا؟ فقال صلى الله عليه وآله: أوَلا تعلم؟ فسجد علي عليه السلام شكراً لله تعالى[4].

---

١ وإنْ كان هذا الكلام مجازفة من جاهل مثلي، لأنّ حقيقة فاطمة عليها السلام أجلّ وأعلى من أنْ يعرفها عارف، غاية الأمر أنّها محاولة لمعرفة معنى من معانيها عليها السلام لعلهُ يكون مصيباً أو مقترباً من الواقع.

٢ الأنوار القدسية.

٣ معاني الأخبار ص٣٩٦.

٤ عوالم العلوم ص١٩.

و (من) في هذا النصّ لبيان الجنس وهي إحدى معانيها وليس للتبعيض أو الفرعية كما قد يتوهم[١].

وكذا قول النبي ﷺ: فلمّا شاهدوا (أي الملائكة) أرواحنا نوراً واحداً[٢].

٢- إنّ النفس الكلية هي فاطمة عليها السلام، لأنّنا بعد أنْ أثبتنا العقل الكلي وهو الحقيقة العلوية عليه السلام، وأثبتنا أنّ له ديمومة الخلافة، واحتجنا إلى ديمومتها بعده لم يكن ذلك إلا بالإقتران بكفؤه وهي ليست إلا فاطمة سلام الله عليها لكي يحدث الإزدواج النوري بخطاب: ﴿زَوِّج النورَ﴾ لينتج أنوار الأئمة ممثلي الخلافة الدائمة. ومقتضى الإزدواج هو القوامية والحاكمية للرجل على النساء، قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[٣] وهو قوامية العقل الكلي على النفس الكلية التي هي روح قوسي الصعود والنزول والسير في الحركة التكاملية.

ومن هذا يتضح أنّ كل نفس ترجع إلى النفس الكلية وهي الحقيقة الفاطمية عليها السلام وهو معنى ما سمّاه بها ﷺ من أنّ فاطمة أم أبيها[٤]، وقد ذكرت عدة معاني للأم هنا، وليس شيئاً منها لائقاً بكلام النبي ﷺ وخطورته سوى معنى أنّ الأم أصل كل شيء[٥]، أي أنّ نفس النبي ﷺ من فاطمة صلوات الله عليها التي هي النفس الكلية، وفيه بيان منه ﷺ لمقام فاطمة عليها السلام من أنّها منّي لأنّها، وكذلك لي معها وحدة نوريهة وهي التبعية النفسية.

---

١ مغني اللبيب ج١ ص٤٤٠.

٢ عيون أخبار الرضا ج١ ص٢٦٢.

٣ سورة النساء: الآية ٣٤.

٤ تفسير فرات الكوفي ص٧٠٤.

٥ كشاف اصطلاحات الفنون ج١ ص٢٥٨.

ويمكن القول أنّها عليها السلام ميم محمد صلى الله عليه وآله في أول اسمه صلى الله عليه وآله، التي صار بها محمداً بعد ما كان أحمداً صلى الله عليه وآله.

٣- عرفت أنّ للنفس نحو تعلّق بالمادة في مقام الفعل وقد أوضحنا ذلك، والآن نقول: إنّ نفس الخاصيّة هي عند الحقيقة الفاطمية عليها السلام والنفس الكلية المحكومة من قبل العقل الكلي المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً، وهذا يعني أنّ الموجودات المادية بالأسر لم توجد إلا بتلك الجنبة التعلّقية في النفس الكلية وأنت خبير بأنّ الموجودات محصورة في السماء والأرض وما فيهن وما بينهن، وهذا المعنى موجود في رواية عن النبي صلى الله عليه وآله قال: ﴿يَا عَمِّ لَمَّا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْلُقَنَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ خَلَقَ مِنْهَا نُوراً، ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أُخْرَى فَخَلَقَ مِنْهَا رُوحاً، ثُمَ مَزَجَ النُّورَ بِالرُّوحِ فَخَلَقَنِي وَخَلَقَ عَلِيّاً وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ عليهم السلام، فَكُنَّا نُسَبِّحُهُ حِينَ لا تَسْبِيحَ، وَنُقَدِّسُهُ حِينَ لا تَقْدِيسَ، فَلَمَّا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُنْشِئَ الصَّنْعَةَ؛ فَتَقَ نُورِي فَخَلَقَ مِنْهُ الْعَرْشَ، فَالْعَرْشُ مِنْ نُورِي وَنُورِي مِنْ نُورِ اللَّهِ وَنُورِي أَفْضَلُ مِنَ الْعَرْشِ، ثُمَّ فَتَقَ نُورَ أَخِي عَلِيٍّ فَخَلَقَ مِنْهُ الْمَلائِكَةَ، فَالْمَلائِكَةُ مِنْ نُورِ أَخِي عَلِيٍّ وَنُورُ عَلِيٍّ مِنْ نُورِ اللَّهِ وَعَلِيٌّ أَفْضَلُ مِنَ الْمَلائِكَةِ، ثُمَّ فَتَقَ نُورَ ابْنَتِي فَاطِمَةَ فَخَلَقَ مِنْهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ، فَالسَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ مِنْ نُورِ ابْنَتِي فَاطِمَةَ وَنُورُ ابْنَتِي فَاطِمَةَ مِنْ نُورِ اللَّهِ تَعَالَى وَابْنَتِي فَاطِمَةُ أَفْضَلُ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، ثُمَّ فَتَقَ نُورَ وَلَدِيَ الْحَسَنِ وَخَلَقَ مِنْهُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، فَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ مِنْ نُورِ وَلَدِيَ الْحَسَنِ وَنُورُ وَلَدِيَ الْحَسَنِ مِنْ نُورِ اللَّهِ وَالْحَسَنُ أَفْضَلُ مِنَ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، ثُمَّ فَتَقَ نُورَ وَلَدِيَ الْحُسَيْنِ فَخَلَقَ مِنْهُ الْجَنَّةَ وَالْحُورَ الْعِينَ، فَالْجَنَّةُ وَالْحُورُ الْعِينُ مِنْ نُورِ وَلَدِيَ الْحُسَيْنِ وَنُورُ وَلَدِيَ الْحُسَيْنِ مِنْ نُورِ اللَّهِ فَوَلَدِيَ الْحُسَيْنُ أَفْضَلُ مِنَ الْجَنَّةِ وَالْحُورِ الْعِين﴾[1].

---

١ بحار الأنوار ج٣٧ ص٨٣.

وبذا يثبت كيفية التعلّق الفعلي للنفس بالمادّة وأنّ الوجود المادي متوقف على النفس الكلية.

٤- ذكرنا فيما سبق أنّ أمير المؤمنين عليه السلام يمثل الرحمة الرحمانية الشاملة، والزهراء عليها السلام تمثل الرحمة الرحيمية الخاصة، وتوضيح ذلك مضافاً إلى ما تقدم: إنّ الرحمة الرحيمية لا تختلف عن الرحمانية بعد وحدة النورية، غاية الأمر أنّه بعد ما ثبت بأنّ النفس الكلية لها تعلّق في مقام الفعل فإنّ ذلك قد يجرّ الإنسان-إذا لم يقع تحت حكومة العقل- إلى التثاقل في الأرض، فكانت تلك الرحمة الرحيمية منبّهاً وواعظاً داخلياً إلى عدم الميل إلى المادة، وإنّما خُلقت وجُعلت لتكون مسرحاً لحكومة العقل على النفس للوصول إلى أعلى المراتب في الحركة التكاملية التي قد تتجاوز فيها النفس مراتب العقل كما سيتضح.

قال القيصري في شرح الفصوص: ﴿وإذا أُخذت (أي حقيقية الوجود) بشرط كليات الأشياء فقط، فهي مرتبة الإسم الرحمن ربّ العقول الأول، المسمى بلوح القضاء وأم الكتاب والقلم الأعلى.

وإذا أُخذت بشرط أنْ تكون الكليات فيها جزئيات مفصّلة من غير احتجابها عن كلياتها فهي مرتبة الإسم الرحيم، ربٌّ النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين﴾[1].

وقال صدر الدين القونوي: ﴿وأمّا الرحمن فهو أسم للحق بإعتبار انبساط الوجود على الأعيان، والرحيم إسم له باعتبار كل عين اختص بحصةٍ من حصص الوجود﴾[2].

وهذا يعني تعلقه بتلك الحصة من الماهيات والمادة.

---

١ شرح الفصوص للقيصري ص٢٣.

٢ مرآة العارفين النسخة العربية ص٤٦ ٣٧.

٥- فاطمة صلوات الله عليها خامسة أصحاب الكساء، ورسم العدد خمسة هو دائرة تنحلُّ طولاً إلى قوسين، ومن هنا نشأ قوسا الصعود والنزول، قال تعالى: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾[1]. وهذا إشارة إلى دورة الوجود في مرحلتي الأدوار والأكوار وهذه الحياة الدنيا، وما يهمّنا هو حياتنا الدنيا ودورة الوجود فيها هي دورة التكامل والحركة الحبّية تجاه المحبوب الذي سيتّضح في الحركة الجوهرية آتية الذكر.

وقوسا الصعود والنزول هما مدار الوجود، فمن كان داخل تلك الدائرة القوسَينية كان موجوداً وإلا فلا.

قال العلامة حسن زاده آملي:

وجـــود صـــرف كـــان بيحـــد و عدّســـت
چـــو دريـــايى اســـت كانـــدر جـــزر و مـــد اســـت
ز قوســـــــين نزولـــــــى و صـــــــعودى
بـــــدانى رمـــــز ايـــــن ســـــير وجـــــودى[2]

يعني:

إنّ الوجـــود الصـــرف لا حـــدّ لـــه ولا عـــدّ
كـــالبحر الـــذي لـــه جـــزرٌ ومـــدّ
إعلـــم مـــن قوســـي النـــزول والصـــعودِ
رمـــــز ســـــير الوجـــــودي

وموقع الزهراء من هذين القوسين يمكن أنْ يتصور على موقعين مهمين:

أحدهما: إنّها عليها السلام في مركز الدائرة يدور حولها كلا القوسين الوجوديين.

---

١ سورة السجدة: الآية ٥.

٢ دفتر دل.

قال المحقق الإصفهاني:

فإنّهـــا قطـــب رحـــى الوجـــودِ ــــ فـــي قوســـي النـــزولِ والصـــعودِ
واحـــدة النبـــي أول العـــدد ــــ ثانيـــة الوصـــي نســـخة الأحـــد
ومركـــز الخمســـة مـــن أهـــل العبـــا ــــ ومحـــور الســـبع علـــواً وأبـــاً

والآخر: إنّها المصاحبة في كلا القوسين لما في وجودها من أهمية الجنبة التعلقية لتكون ذلك الواعظ الداخلي.

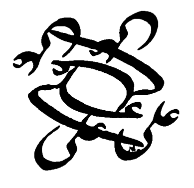
قال المحقق الإصفهاني:

ولـــيس فـــي محـــيط تلـــك الـــدائرة ــــ مـــدارها الأعظـــم إلا الطـــاهرة
يـــا دوحـــة جـــازت ســـنام الفلـــك ــــ قـــد جـــاوز الســـدرة فرعهـــا الزكـــي
يـــا دوحـــة أغصـــانها تـــدلت ــــ فـــي موضـــع فيـــه العقـــول ضـــلت
دنـــت إلـــى مقـــام أو أدنـــى فـــلا ــــ تبتـــغ مـــن ذلـــك أعلـــى منـــزلاً

وهذا المقام واضح في حياتنا العملية.

هذا وإنّ النفس الناطقة الإنسانية لها مقام فوق التجرد، إذ أنّها لا تقف عند حدّ بل كلما زادت علماً وتقوى زادت سعة وقدرة تستعد للإرتقاء إلى معارج الحق.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿كُلُّ وِعَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ، إلا وِعَاءَ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ﴾[1]. فإذا أخذ الوعاء بالتوسّع تجاوز حضرة العقل.



---

١ بحار الأنوار ج١ ص١٨٣.

فتح في العقل والنفس الفلسفيين

بعدما ذكرنا حقيقة العقل والنفس وأنّهما راجعان إلى الحقيقة المباركة النورية الاسمية التي هي تفاصيل الحقائق المباركة الثلاث المحمدية والعلوية والفاطمية صلوات الله عليهم أجمعين، نعرّج على ذكر مباحث العقل والنفس من المنظار الفلسفي والعلاقة بينهما والكلام يقع في:

أولاً: العقل الفلسفي

قال المحقق الإصفهاني قدس سره:

والعقـــل ذاك الجـــوهر المجـــرد ذاتـــاً وفعـــلاً وبـــه يحـــددُ

عرفت من السيد المصنف قدس سره تعريف العقل بأنّه الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً وفعلاً، وهذا ظاهر جميع عبائر الأعلام وعرفت أيضاً مصداقه الخلقي والأمري، والآن يقع الكلام في

أقسام وأنواع العقل:

قسم العقل إلى جزئي وكلي تارة، وإلى عقل فعال وعقل بالملكة تارة، وإلى نظري وعملي ثالثة، وغيرها. وفي الفلسفة استعملت كلمة العقل في معنيين:

١- هو الجوهر المستقل بالذات وبالفعل.

٢- هو النفس التي أُطلق عليها تعابير مختلفة بإعتبار مراتبها، فقيل: العقل بالقوة وبالملكة وبالفعل والمستفاد وهذه كلها مراتب للنفس الدرّاكة. وقبل الولوج في أنواع العقل وأقسامه نذكر له تعريفاً يجمع ما تقدم ويربطه بما يأتي وهو ما ذكره صدر المتألهين[١]:

﴿العقل: هو الموجود الذي لا تعلّق له بشيء إلا بمبدعه وهو اللّه القيوم، فلا تعلق له بموضوعٍ كالعرض، ولا بمادةٍ كالصورة، ولا ببدنٍ كالنفس، وليس له كمال بالقوة، ولا فى ذاته جهة من جهات العدم والإمكان والقصور إلا ما صار منجبراً بوجوب وجود الحق تعالى، ولهذا يقال لعالمه عالم الجبروت، وكله نور وخير، لا يشوبه شوب ظلمة

---

١ وقد ذكرنا هذا التعريف مع بعض التوضيحات.

وشر، إلا ما احتجب بسطوة الضوء الأحدى والشعاع الطامس القيومى، وهو أمر اللّه وكلمته ﴾[1]. وهذا المعنى يحتاج إلى بعض التوضيح:

إنّه تَتُرُّ ذكر أنّ العقل ليس له تعلّق بالمادة، بل ليس له إمكان ولدفع مخافة الإشتباه بالحق ذكر الإستثناء ﴿إلا ما صار منجبراً بوجوب وجود الحق تعالى﴾.

ولكي لا يحصل اللبس أتم كلامه بذكر استثناء آخر ﴿إلا ما أحتجب بسطوة الضوء الأحدي والشعاع الطامس القيومي، وهو أمر الله وكلمته﴾.

وبذا يتمّ الفرق بين الخالق والمخلوق، بين المصدر والصادر الأول.

بين الله سبحانه والحقائق المقدسة، فهم عليهم السلام مربوبون لله عز وجل.

أمّا أقسام وأنواع العقول التي لا بدّ من معرفتها فهي:

١- العقل الكلي: هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي لأشخاص الناس فلا وجود له في القوام بل في التصور وليس هذا إلا من جهة كليّته.

بيانه: وهو نور فائض من وجود الباري، وهو نور الأنوار، ومحض الوجود، ومعدن الوجود[2].

إنّ أرسطو أثبت جوهراً عقلياً مفارقاً للأجسام يقوم للنفوس البشرية مقام الضوء للبصر والنفوس، إذا فارقت الأجسام تتحد به.

ويشهد لذلك حديث الأعرابي مع أمير المؤمنين عليه السلام..... إلى أنْ سأله: يا مولاي وما النفس الإلهية الكلية؟ فقال عليه السلام: قوة لاهوتية، جوهرة بسيطة حيّة بالذات، أصلها العقل منه بدأت وعنه وَعَت، وإليه دلّت وأشارت، وعودتها إليه إذا كملت وشابهته، ومنها بدأت الموجودات وإليها تعودُ بالكمال، فهو ذات الله العليا..... فقال: يا مولاي

---

١ شرح أصول الكافي. صدر المتألهين ج ١ ص٢٢٧.

٢ رسائل اخوان الصفا ج٣ ص٣٢٢.

وما العقل؟ قال عليه السلام: العقل جوهر درّاك محيطٌ بالأشياء من جميع جهاتها، عارف بالشيء قبل كونه، فهو علة الموجودات ونهاية المطالب[1].

وهذا كله يتلائم مع تفسيرنا للحقائق المقدسة عليهم السلام.

٢- العقل الجزئي: وهو كل عقل بالنسبة لكل شخص بما له من حاكمية على النفس.

٣- العقل العملي: هو العقل الذي يستنبط للنفس آراء جزئية هي مبادئ الأفعال إختيارية صناعية أو غير صناعية من آراء كلية هي قضايا أولية أو مشهورة أو تجريبية وهو الذي يدير مصالح النوع الأشخاص، وله مراتب بحسب الإستكمال:

الأُولى: تهذيب الظاهر باستعمال الشريعة الإلهية والآداب النبوية.

الثانية: تهذيب الباطن وتطهير القلب من الأخلاق والملكات الردية الظلمانية والخواطر الشيطانية.

الثالثة: تنويره بالصور العلمية والمعارف الحقّة الإيمانية.

الرابعة: فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر والإلتفات عن غير الله إلى ملاحظة الربّ تعالى كبرياؤه، وهي نهاية السير إلى الله على صراط النفس الآدمية.

٤- العقل النظري: هو قوة النفس بإعتبار تأثّرها عما فوقها من المبادئ للإستكمال بالعلوم والإدراكات.

٥- العقل بالفعل: هو العقل الذي من شأنه إدراك المعقولات الثانوية، أي العلوم الكسبية بحيث تكون النفس متى شاءت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية؛ لا على أنّها بالفعل موجودة.

٦- العقل بالملكة: هو الذي من شأنه إدراك المعقولات الأولية أي البديهية الضرورية فهو الذي استعد لحصول العلوم الضرورية لإدراك النظريات فصار له بتلك الأوليات ملكة

---

١ مجموعه رسائل در شرح احاديثى از كافى ج٢ ص٥٤٥.

الإنتقال إلى النظريات أي الإنتقال من البساطة إلى التعقيد ومن السذاجة إلى العلمية.

٧- العقل الغريزي: هو الذي يتعلق به التكليف ويلزم به التعبّد، بمعنى: إنّه القوة المستعدّة لإدراك المعقولات التي جُبلت عليها فطرتهم ويسمى بالعقل الهيولاني. فهو قوة الإستعداد عند الإنسان بحسب الفطرة والغريزة.

٨- العقل الفطري: هو الذي يحكم بالبديهيات، ككون الكل أعظم من الجزء.

٩- العقل الفعال: هو العقل الذي يكون فيه جميع المعقولات مرتسمة فيه وتخرج العقول الإنسانية من القوة إلى الفعل وهو جوهر مجرد أزلي ويسمى بفلك القمر، وهو مبنى الفارابي الذي يقول بالعقول العشرة والأفلاك التسعة.

١٠- العقل المستفاد: وهو آخر درجات كمال النفس بأنْ ترتقي من الضروريات إلى مشاهدة اليقينات بحيث أنّ النفس الناطقة تشاهد معقولاتها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شيء.

١١- العقل المكتسب: هو الذي يؤدي إلى صحة الإجتهاد وقوة النظر.

١٢- العقل البسيط: هو العقل الذي يعقل المعقولات على ما هي عليه من تراتيبها وعللها وأسبابها دفعة واحدة بلا إنتقال في المعقولات من بعضها إلى بعض، بأنْ يعقل الشيء ولوازمه إلى أقصى الوجود معاً وهو من أقسام العقل بالفعل الذي تكون معقولاته بسيطة.

١٣- عقل الكل: هو الجوهر المجرد عن المادة من جميع الجهات وهو المتحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه[١].

١٤- العقول السماوية: وهي الجواهر المفارقة، أي الغائبة عن الحس، وهي مؤثرة في الأجسام غير مريدة لها.

---

١ وهذا هو التعريف العام للعقل لأنّ له تلك الجامعية وتلك المنزلة من الحاكمية، ولذا عُبر عنه (المتحرك بحركة الكل).

وهناك أقسام أخرى للعقل لا داعي لذكرها بعد معرفة أساسياتها.

وعلى أي حال، فإنّ ما أردنا الإشارة إليه هو الرابطة الإتحادية بين العقل والنفس، قال الشيخ الأكبر: ﴿واعلم أيّدك الله أنّ جميع المعلومات علوّها وسفلها؛ حاملُها العقل الذي يأخذ عن الله تعالى بغير واسطة، فلم يخفَ عنه شيء من علم الكون الأعلى والأسفل. ومن وَهبه وجوده تكون معرفة النفس الأشياء، ومن تجلّيه إليها ونوره وفيضه الأقدس. فالعقل مستفيد من الحق تعالى مفيد للنفس، والنفس مستفيدة من العقل وعنها يكون الفِعْل، وهذا سارٍ في جميع ما تعلّق به علم العقل بالأشياء التي هي دونه، وإنّما قيّدنا بـ(التي دونه من أجل ما ذكرناه من الإفادة وتحفظ في نظرك من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾[1] وهو العالم فاعرف السبب﴾[2].

وقال الميرزا جلال الدين الآشتياني تعليقاً على هذه الكلمة: ﴿وبناءً على ما نُقل فإنّ عقل الكل والصادر الأول هو واسطة في الفيض، ولأنّ العقل هو واسطة ظهور الحقائق المستجنّة في غيب الوجود فقد أطلق عليه أيضاً القلم، وهذا القلم هو من النور وما يفيض توسطه على صفحة العقول والنفوس هو من سنخ النور. وكاتبه هو نور الأنوار ومراده النور المتنزل على حضرة أحدية الجمع والوجود حيث قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3]﴾[4].

ثانياً: النفس الفلسفية

عُرّفت بأنّها: الجوهر المجرد عن المادة ذاتاً لا فعلاً، وهو جوهر بسيط شريف الطبع، جوهرُها من جوهر الله عز وجلّ فيها روح منه وهي نور من نوره، هي منه كالضياء من الشمس مستقلة عن الجسم تعارض القوانين الشهوانية والغضبية بأصل خِلقتها، وتضبطها عند حدودٍ لا تصح

---

١ وهي قوله تعالى في سورة محمد الآية ٣١: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾.

٢ الفتوحات المكية ج١ ص٩٢ دار صادر.

٣ سورة النور: الآية ٣٥.

٤ مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية. للإمام الخميني قدس سره مقدمة السيد جلال الدين الآشتياني ص١٣٩ ط. مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني قدس سره.

مجاوزتُها؛ فهي أشرف وأعلى متعلقات هذا العالم. وهي الفكر الخالص ومبدأ الحياة، جوهرةٌ بسيطة روحانية علامة بالقوة فعّالة بالطبع قابلة لفضائل العقل بلا زمان.

ولا يشكّ أحدٌ في وجودها وقد أثبتنا وجودها عند الكلام عن الحقيقة الفاطمية عليها السلام، فهي الدليل على وجود الأشياء فكيف يستدل عليها بالأدلة الإنّية المتعارفة؟.

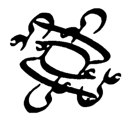
ولمّا لم يكن ذلك متيسراً لكلِّ أحد نستدل على وجود النفس بالخطوات التالية:

١- إنّ في البين أفعالاً وآثاراً صادرة من أجسام وهذا يشهد له الحسّ ولا يحتاج إلى مزيد من البيان، وهذه الآثار مختلفة ومتباينة كالدرس والنوم والقتال والصلاة والتفكير والحب.

٢- إنّ الأفعال والآثار المختلفة الثابتة بالحسّ تصدر من فواعل ومؤثرات متباينة أيضاً. لاستحالة تخلّف المعلول عن علته وهذا كشف إنّي عقلي لا يختلف فيه اثنان.

٣- إنّ منشأ هذه الآثار أحد الجواهر الخمسة المتصورة. لاستحالة صدورها من العرض فهي تحتاج إلى علّة، والجواهر إمّا العقل؛ وهو ليس له تعلق بالمادة لا ذاتاً ولا فعلاً، وإمّا المادة والصورة؛ وكلاهما ليس فيه الصلاحية لمنشأية الآثار المختلفة لأنّهما مشتَرَكَين في جميع الأجسام فكيف يُصدران آثاراً متعددةً. هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى؛ إنّ المادة -كما سيأتي- فعليتُها أنّها لا فعليةَ لها فلا يُتعقل كونها منشأً للأفعال، لأنّها القابل المحض المنفعل. وعلى هذا سوف لا يبقى إلا النفس.

هذا ما يمكن الإستدلال به على وجود النفس، ويمكن أنْ يُستدل لها بما تقدّم من أنّ أرباب الأنواع وجزئياتها وآثارها صادرة من النفس الكلية فراجع ما حققناه في الحقائق المقدسة عليهم السلام.



حقيقة النفس

بما أنّ للنفس نحو تعلّق بالمادة أي أنّها مؤثرة فيها، وقع الكلام في حقيقتها وماهيتها، وذكر كلٌّ ذي فنٍّ رأياً بما يناسب فنّه، ولكن التحقيق -كما عليه أهله- ما ذكره العلامة الشيخ حسن زاده آملي من أنّ الذي عليه المحققون من أعاظم الحكماء الإلهيين وأكابر الصوفيين والإشراقيين وعليه استقر رأي أكثر متكلمي الإمامية كالشيخ المفيد وبني نوبخت والمحقق الملا نصير الدين الطوسي والعلامة جمال الدين الحلي، ومن الأشاعرة الراغب الإصفهاني وأبي حامد الغزالي والفخر الرازي، وهو المذهب المعضود الذي أشارت إليه الكتب السماوية وانطوت عليه الأنباء النبوية، وعضدته الدلائل العقلية وأيّدته الأمارات الحدسية والمكاشفات الذوقية أنّ النفس الإنسانية غير داخلة في البدن بالجزئية والحلول بل هي بَرّيةٌ عن صفات الجسمية منزهةٌ عن العوارض المادية متعلقة به تعلق التدبير والتصريف فقط[١].

وبعبارة أخرى: إنّ النفس مجموعة قوى تحت تأثير العقل تتولد في الإنسان في لحظة ولادته فهي في بداية وجودها تَتُوق إلى المادة والمحلّ من جهة كونها جرميه الحدوث، ولكنها روحانية البقاء من خلال الحركة الجوهرية آتية الذكر إنْ شاء الله تعالى.

تعلق النفس بالمادة في مقام الفعل

قد يُسأل عن سبب تعلق النفس بالمادة في مقام الفعل مع أنّها مجردة ذاتاً.

والجواب: إنّ في النفس كمالات ولذات حسية وعقلية كما هو واضح، وهذه كلُّها تتوقف على وجود البدن. أمّا الحسيات فواضحٌ، وأمّا العقليات فلأنّ النفس في بداية تكونها تكون صفحتها خالية من أي معلومات وعارية عن المدركات؛ غايته أنّ لها القابلية على تحصيلها ونقشها في صفحتها وهذا لا يكون إلا بالحواس والقوى البدنية ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ ﴾[٢].

---

١ عيون مسائل النفس ص١١٦-١١٧ بتصرف. إنتشارات أمير كبير.

٢ سورة النحل: الآية ٧٨.

ولذا جعلت العلوم الحسية هي رأس مال العلوم وأول ما ينتقش في صفحة النفس.

أقسام النفس.

توجد أقسام كثيرة للنفس، وكل مجموعة من الأقسام تكون بلحاظ، لكنّ التقسيم الأولي للنفس هو: أرضية وسماوية وفلكية، والأرضية إلى نباتية وحيوانية وإنسانية.

والأساس في هذا التقسيم الرئيسي هو أنّ الأفعال الصادرة إمّا أنْ تكون على وتيرة واحدة كالأفلاك، أو لا تكون على وتيرة واحدة بل مختلفة. وهذه إمّا أنْ تصدر عن إرادة وإدراك أو لا.

وإليك عرض الأقسام الرئيسية والفرعية:

١- النفس الفلكية: وهي القوة المؤثرة التي تكون على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير إختلاف في آثارها وهي الجواهر الغالبة المدبرة للأجسام، فهي قوة واحدة يصدر عنها فعلٌ واحد على سِنة واحدة.

٢- النفس السماوية: هي كمال أول لجسم طبيعي ذي إدراك وحركة يتبعان تعقلاً كلياً وهي مبدأ الأفاعيل الذي لا يكون على وتيرة واحدة ويكون بإرادة.

٣- النفس الأرضية: هي الجواهر الغائبة المدبِّرة للأشخاص الجزئية وتقسم إلى نباتية وحيوانية وناطقة إنسانية. وتفصيلها:

أ- النفس النباتية: هي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمو ويتغذى. وبمعنى آخر: هي التي تفعل في الأبدان، وبها أفعالها المختلفة بغير معرفة ولا إرادة. واعلم أنّ النفس النباتية هي الأمزجة في المركبات وهي المعدّة لقبول المركب للصور والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية، لأنّ المركبات كلّها اشتركت بالطبيعة الجسمية من غير أنْ تكون مبدأ لشيء آخر، وهي ما يعبّر عنها

بالصور المعدنية، وبعضها اتصف بصور تفعل مع ما تقدم؛ وهي التغذية والتنمية والتوليد لا غير في هذه هي النفس النباتية[١].

ب-النفس الحيوانية: هي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة من شأنه أنْ يحس ويتحرك بالإرادة. والكلام فيه كالكلام في النباتية.

يقول المحقق السبزواري:

كمالٌ أولٌ لجسم آلي نفس تُرى بالدرك والأفعال
إمّا سماويةٌ أو أرضية نما وحيوانية نطقية
قد قيل للسماء نفس تنطبع وقيل نفس جُرِّدت قيل جُمع

ج- النفس الإنسانية: هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب إليه أنّه يفعل الأفاعيل الكائنة بالإختيار الفكري والإستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية. وهي جوهر روحاني يستحيل عليه الفناء قائمة بنفسها غير منطبعة في الجسم. وهي تزيد على الحيوانية بأنّها تعرف المعاني الكلية والقضايا الحكمية والعقلية.

وهذه النفس تجمع بالإضافة إلى وظائف النفسين خاصيتي العقل والإرادة. وهي أقرب ما يكون إلى مرتبة العقل وهي التي ستصل إليه في حركتها الصعودية بل هي قوة العقل.

وهي عند شيخ الإشراق هي نور من أنوار الله تعالى لا في أين[٢].

وقال عنها صدر المتألهين قدس سره: ﴿إنّ العناصر إذا امتزجت إمتزاجاً قريباً من الإعتدال جداً، وسلكت طريقاً إلى الكمال أكثر ممّا سلكه الكائن النباتي والحيواني وقطعت من القوس العروجي أكثر؛ إختصّت بالنفس الناطقة

---

١ كشف المراد بتصرف ص ١٢٣.

٢ سه رساله شيخ اشراق ص٢٤.

المستخدمة لجميع القوى النباتية والحيوانية﴾[١]. وقد يبدو الكلام عن النفس لأول وهلة دقيقاً، لكنه من جهة أخرى شيّق؛ فيرى الفرد منّا نفسَه متحيراً بين أنْ يفعل كل شيء وهو لا يستطيعه، وبين أنْ يواصل ويواكب انعقاد المعلومات المذكورة مع النفس. فنقول له في هذه اللحظة أنت غارق في معرفة النفس لأنّ شعورك هنا يدل على أنّك ذا نفس ناطقة.

لذا ترى أنّ محور البحث عن النفس هو هذه النفس، بل وإنّ خلق الإنسان يدور حدوثاً وبقاءاً على هذه النفس؛ ونحن وإنْ كنا قد فصلنا الكلام عنها في الرشحات العلوية لكن لا بأس بتتميم الكلام هنا بما يرتبط في المقام: لأجل أنْ نتصور هذه النفس وخصائصها، نقرّب توضيحها بأنْ نشبّه المعقول بالمحسوس كما عبر عنه شيخنا المصباح اليزدي في كتابه الكريم الأخلاق في القرآن الكريم[٢] وهنا تشبه النفس بهرم ذي سطوح جانبية ثلاثة كما هي أبعاد النفس والتشبيه بالهرم دقيق جداً، حيث أنّ رأس الهرم يمثل وحدة مقام النفس الذي تتحد عنده السطوح التفصيلية والمتعددة وكذلك العكس، حيث تنبعث القوى وتظهر وتتجلى شؤونها المختلفة من نقطة الرأس الواحدة.

أمّا السطوح الجانبية الثلاثة وشؤون النفس وخصائصها بأبعادها فهي:

١- بُعد العلم والمعرفة: وهي كل ما يكون من مقولة العلم والإدراك وهي مكمن العلم النفساني.

٢- بُعد القدرة: وهي مبدأ نشاط جميع الأفعال التي تظهر من إرادة النفس لفعل الأشياء.

٣- بُعد الحب: وهو حب النفس لذاتها وحب الله تعالى وعبادته والتقرب إليه.

---

١ المبدأ والمعاد ص٢٥٨.

٢ ج٢ ص٢٦-٢٧.

إنّ هذه الأبعاد الثلاثة هي عين النفس في مقام بساطتها، يعني عند نقطة رأس الهرم. ولكنها في مقام التفصيل تتجلى بصورة مختلفة وهي العلم والقدرة والحب. إذ يباين معنى كل واحد من الثلاثة الأُخر في مقام التفصيل.

وها هنا نكتة، وهي: إنّ من كان في حال واحد من الثلاثة مستحضراً الأُخريان، كان عقله حاكماً على نفسه وكانت نفسه ناطقة وصار متوجهاً إلى الحق بالقوس الصعودي، فصارت -مثلاً - قدرته عن علم فتكون منظّمة ومقيّدة، وعن حب فلا يظلم فيها شيئاً من مظاهر الحق. وإلا - يعني إنْ لم يستحضر الأُخريان أو لم يستحضر إحداهما واستحضر الآخر - حكمت نفسُه بأحد جوانبها فلم تكن إنسانية بل ستكون إحدى النفسين الحيوانية أوالنباتية. وهذا هو التوازن في الشخصية الذي نؤكد عليه مراراً.

وعلى أي حال، كان هذا ترسيخاً لما ذُكر وتهيئةً لما يأتي من أنّ النفس التي ذكرنا لها نحو تعلُّقٍ بالمادة، التي هي روحانية وجسمانية فبأي لحاظ تكون الأُولى، وبأي لحاظ تكون الثانية، ونعني باللحاظ هو الحدوث والبقاء. وعلى هذا ستكون الإحتمالات المطروحة أربعة وهي بالقسمة العقلية:

١-جسمانية الحدوث روحانية البقاء.
٢-جسمانية البقاء روحانية الحدوث.
٣-روحانية الحدوث والبقاء.
٤-جسمانية الحدوث والبقاء.

إختار صدر المتألهين والمحقق السبزواري القولَ الأول.

قال المحقق السبزواري:

النفس في الحدوث جسمانية	وفي البقاء تكون روحانية
فأعورٌ جسّمها شبّهها	كما يحدّها الذي نزّهَها
لم تتجافَ الجسمَ إذ تروّحت	ولم تجافِ الروح إذ تجسدت

فكــل حــدٍّ مــع حــدٍّ هُــو هــوْ وإن بوجــه صَــحَّ عليــه ســلبُه

وهو واضح، كما يتضح بطلان الأقوال الأخرى بأدنى تأمل.

بقي شيء:

وهو الكلام حول أدلة النفس وقد أحلنا الطالب العزيز إلى كتاب الحجج البالغة للشيخ حسن زاده آملي فهو معقود لهذا الغرض. هذا ولكنّا سنورد بعض ما يمكن التمسك به من الأدلة النقلية إتماماً للفائدة.

فمن الآيات كل ما كان فيها لفظ الملكوت. بتقريب: إنّ الملكوت شيء ما وراء المادة مثل قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿ فَسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ .... ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿ إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ ﴾[4].

ومن الروايات قول النبي ﷺ: ﴿لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتٌ لا يَسَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلا نَبِيٌّ مُرْسَل﴾[5]. وقال ﷺ: ﴿أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي﴾[6] وقال ﷺ: ﴿قَلْبَ الْمُؤْمِنِ عَرْش الله﴾[7]. قال أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿وَاللَّهِ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْبَرَ بِقُوَّةٍ جَسَدَانِيَّة، وَلَكِنْ قَلَعْتُهُ بِقُوَّةٍ

---

١ سورة الأنعام: الآية ٧٥.

٢ سورة يس: الآية ٨٣.

٣ سورة المؤمنون: الآيات ١٢ و١٤.

٤ سورة فاطر: الآية ١٠.

٥ تفسير الصافي ج١ ص١١٨.

٦ بحار الأنوار ج٦ ص٢٠٨.

٧ شرح أصول الكافي (صدرا) ج٣ ص٣٢٧.

رَبَّانِيَّة ﴾[١]. وكلُّ هذه النصوص؛ الروايات والآيات تدلّ على وجود النفس لأن ما ذُكر من الأفعال إنّما يكون للنفس وفي النفس.

وقد ذكرنا في الرشحات أقساماً أخرى للنفس وهي بالإعتبار القرآني:

أ- النفس الأمّارة: وهي القوة الشيطانية التي تستجمع جميع الرذائل فيها، وتسمى بالبهيمة أيضاً فهي التي تطلب الغذاء وتشتاق إلى اللذّات الحسية.

ب- النفس اللوّامة: وهي القوة المتوسطة التي تميل إلى الأمّارة تارة وتلوم نفسها وتميل إلى المطمئنة تارة أخرى.

ج- النفس المطمئنة: وهي القوة التي بها التفكّر والتميّز والنظر في الحقائق الأمور، وآلتها التي تستعملها من البدن والدماغ.

ولها أبعاد أعلى مما يقال وهي نفس الأنبياء والأولياء وخاصة سيد الشهداء عليه السلام.

فتحٌ في الحركة الجوهرية للنفس.

الكلام حول الحركة الجوهرية واسع ولها بحوثها من جهة إمكانها وإثباتها وغير ذلك نرجئُه إلى محلِّه والذي يهمّنا الآن هو الكلام حول حركة النفس الجوهرية ولا يخفى أنْ القول بهذه الحركة فرع قولنا بأنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء كما كان المختار لكي يتحقق السعي لكسب الكمالات التي تجعل النفس تدور في مدار الوجود وتبدأ بالحركة على قوس الصعود.

وحاصلها: إنّ النفس التي هي أحد الجواهر بل محورها، لها حركة صعودية تدريجية غير دفعية تتنقل فيها في معارج الوصول بالتجرّد عن المادة وتعيّناتها الظلمانية، إلى أنْ تصل إلى مرتبة العقل الذي هو أعلى المعارج فيتساويان آنذاك، ويصير المحكوم عين الحاكم لشدّة طاعته وانقياده له بل قد يتعدّاه، فتعبرُ النفس مقام العقل لأنّ لها نحو تعلّق بالمادة. والعقل ليس كذلك ولذا عَبَرَتْهُ. لذا لا بدّ من معرفة حقيقة النفس بما يتعلق في هذا المجال، قال

---

١ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ج١٥ ص٣٦٢.

العلامة الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته: ﴿إعلم أنّ الإنسان ليس إلا علمُه وعملُه وهما يتحدان بالنفس إتحاداً وجودياً بل الأمر أرفع من التعبير بالإتحاد فإنّ وزانهما مع النفس وزان الجدار مثلاً مع أحجاره ولَبِنِه وطينه، والجدار ليس إلا هي والنفس تتسع بهما اتساعاً وجودياً، والعلم مشخّص الروح الإنساني، والعمل مشخص بدنه الأُخروي﴾[١].

وهذا لهُ مراحل ثلاثة وهي:

١- الحال: وهي ما تكون عند فعل الأمر المقرِّب وبعد القيام به. وهذه الحالة تزول بزوال المؤثر، مثل ما إذا صار للإنسان رغبة في حبّ الإنفاق بعد ما سمع محاضرة في فضل الإنفاق، أو تأخذه الرهبة عند السماع بالموت، أو يظهر منه رفض للواقع الفاسد فيشعر بالرغبة في الجهاد، وهكذا؛ ولكن-كما ذكرنا- هذه الحالة تزول سرعان ما يخرج من المسجد وينتهي سبب هذه الحالة.

٢- الملكة: وهي اشتداد الحالة السابقة في وجود الإنسان بحيث يتعذر زوالها، وإنْ زالت فسرعان ما ترجع مثل ملكة الشجاعة عند الشجاع والعدالة عند العادل.

٣- الإتحاد: وهي حالة تكون الملكة فيها جزءاً من وجود الإنسان. بحيث لا يمكن زوالها منه، وهي أول درجات العصمة، إذ عندها لا يمكن تصور صدور المعصية. لأنّ ملكة العدالة والإستقامة بلغت أشدّها حتى صارت جزءاً من وجوده، فلا يصدر عن ذلك الوجود الذي اتحدت معه تلك الملكة إلا ما يسانخها من أعمال، والمعصية لا تكون أثراً لتلك الذات العالية القدسية إذ النور لا تصدر منه معصية. ولعل هذا هو أحد وجوه تفسير العصمة.

وقد قرّب الأعلام هذه المراحل الثلاثة من خلال مثالٍ وهو أنّنا لو أخذنا فحمة سوداء ووضعناها على النار لمرّت هذا الفحمة بمراحل ثلاثة.

---

١ عيون مسائل النفس ص ٧٧١.

١- أنْ تصبح حارة مع بقاءها فحمة سوداء، ولو زالت النار عنها فسرعان ما ترجع إلى ما كانت عليه، وهذه مرحلة الحال.

٢- يتحول ظاهر الفحمة إلى نار مع بقاء باطنها فحمة سوداء، ولو زالت عنها فإنّ رجوعها إلى حالتها الأُولى يكون بطيئاً وبعسر، وهذه مرحلة الملكة.

٣- لو بقيت تلك الفحمة على النار لتحولت إلى جمرة من نار حيث لا يمكن بعدها زوال النارية عنها، ولو زالت النار عنها لما رجعت إلى طبيعتها الفحمية الأُولى. وهذه مرحلة الإتحاد.

واعلم أنّ هذه المرحلة يمرّ بها الصالح والطالح من دون فرق؛ الأَول في درجاته، والثاني في دركاته.

وهذا الكلام هو الذي قصدناه عندما تكلّمنا حول مقام الحقيقة الفاطمية عليها السلام وعبورها إلى أعلى المقامات فراجع وافهم.

إشارة إلى بعض أحوال النفس

بقي شيء وهو الإشارة إلى مسألتين مهمتين وهما:

المسألة الأولى: مسألة تغاير النفس مع البدن، والكلام يكون من جهتين:

١- التغاير على مستوى الحقيقة والجوهر.

٢- التغاير لما هو خارجٌ عن الحقيقة والجوهر.

ولكلٍّ من الجهتين وجهان، وتقرير الجهات يكون بتفصيل مستوياتٍ أربعة ذكرها المحقق السبزواري في البيتين:

نور صفهبدٌ مزاجاً واقي   وغير باق هو غير باقي
وحادث عند حدوث الصيصية   باق وهذه تصير فانية



وقبل الكلام عن هذه المستويات لا بدّ أنْ يعرف السبب في عقد هذا البحث[١] وهي:

١- الأهمية الكبيرة التي ذكرت لمعرفة النفس وأنّها مقرونة بمعرفة الربّ، ومعرفة كيفية ذلك.

٢- بروز خط متشائم من الحياة وخط متشائم من الموت بحيث يشكلان طرفي ضدّ، والحق غيرهما بعد بيان الردّ عليهما.

٣- توضيح قيمة النفس وكونها هي المدار في وجود الإنسان من جهة، واسترخاصها من جهة أخرى؛ لكي لا يتقاعس عندما يطلبها بارئها من صاحبها للجهاد في الدفاع عن حومة الدين مثلاً.

٤- معرفة إمكانية التدرج العروجي وبلوغها إلى أعلى المراتب. وإلى غير ذلك.

لذا أصبح لزاماً على الإنسان أنْ يعرف الأهمية العظيمة للنفس، وإنّ وجوده ليس هذه المادة الزائلة فقط بل هو خلاف ﴿مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاء﴾[٢]، فلا بدّ أنْ يعرف تفسير البقاء هذا كيف يكون. ولا بدّ أنْ يعرف حقيقة أمره وإلى مَ سيؤول وبذا يعرف عدم عبثية الخلق ويتجلى الرد على مدعي هذه العقيدة. وسيعرف أيضاً لذة الموت وأنّه أعلى مرتبة كمال يمكن أنْ يصلها لا كما يصوّره الآخرون. قال الشهيد الشيخ المطهري: ﴿فالخوف من الموت والنفور منه كان أحد العلل الدافعة نحو تكوين الفلسفة المتشائمة، والفلاسفة المتشائمون يتصورون الحياة والوجود بلا هدف وخالية من الفائدة وعارية عن الحكمة، وقد أوقعهم هذا التصور في لجج الحيرة والإضطراب وأحياناً ألقى في أعماقهم فكرة الإنتحار﴾[٣].



---

١ أغلب الأعلام تطرق إلى هذا البحث لأهميته ونحن تبعاً لهم.

٢ بحار الأنوار ج٦ ص٢٤٩.

٣ العدل الإلهي ص٢٢٢.

أمّا ما يرتبط بالمستويات الأربعة[١] ففي البداية لا بدّ من معرفة النفس الصفهبد أو إسفهبد، وكذلك المزاج الذي هو البدن الأصفهبد وهو مصطلح إشراقي يعني النور الطاهر المجرد وهو النفس.

والمزاج: كيفية متشابهة حاصلة من إجتماع أجزاء المركب سواء كانت أجزاؤه البسائط الأولية كما في المزاج الأول، أو غيرها كما في المزاج الثاني إذا اجتمعت الأجزاء وفعل بعضها في بعض بكيفياتها المتضادة، وكسر كل واحد منها سَورة كيفية الآخر، فتلك الحاصلة مما ذكر هي المزاج[٢].

الجهة الأولى: التغاير على مستوى الحقيقة والجوهر. وفيه مستويان:

المستوى الأول: إذا عرفت مفهوم كلٍّ منهما وعرفت أنّ البدن يتألف من أجزاء مترابطة لو خلِّيَت وطبعها لم ترتبط، إذ الرابط بينهما إمّا المزاج أو غيره ولا يعقل أنْ يكون المزاج، لأنّه يحتاج إلى ربط وهكذا فيتسلسل، فلا بدّ أنْ يكون النفس. ويدل عليه ما يلاحظ من تفرق الأجزاء عند مفارقة الروح البدن، وفي هذا المجال قال الشيخ الرئيس على ما نقله صدر المتألهين في الأسفار وملا هادي السبزواري[٣]: ﴿إنّ الناس -لكون الحس عليهم غالباً- إذا رأوا المغناطيس يجذب مثقالاً من الحديد صاروا يتعجبون منه، وطفقوا يستغربونه ولم يتعجبوا من جذب نفوسهم أبدانهم الطبيعية إلى الميمنة والميسرة والصعود إلى فوق والهبوط إلى أسفل﴾ ثم قال واصفاً النفس بأنّها: ﴿حاملة للبدن، لا البدن حامل لها، كما ظنّه أكثر الخلق حيث قرع أسماعهم من أنّها زبدة العناصر وصفوة الطبائع وظنوا أنّ النفس تحصل من الجسم، وأنّها تقوى بقوة الغذاء وتضعف بضعفه، وليس كما توهموه، إنّما النفس تحصل بالجسم وتكوّنه، وهي الذاهبة به إلى الجهات المختلفة﴾[٤].

---

١ التي ذكرت في أصل التقسيم في بداية المسألة الأولى.

٢ درر الفوائد الشيخ محمد تقي الآملي ج٢ ص ٣٨٨.

٣ الحاشية على الأسفار ج٩ ص ٤٧.

٤ المصدر السابق.

المستوى الثاني: إنّ الكاشف عن التغاير بين الجوهرية للنفس والمزاج هو عدم بقاء المزاج على طور بحيث نراه يتبدّل ويتغيّر.

الجهة الثانية: التغاير بالنسبة لما هو خارج عن الحقيقة والجوهر، وفيه مستويان أيضاً:

المستوى الأول[١]: إنّ النفس حادثة بحدوث البدن وليس مع حدوث البدن، وبذا يثبت أنّهما ليسا شيئاً واحداً بل شيئان، فترتفع العينية التي تُتوَهم. وقد ذكرنا أنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

المستوى الثاني[٢]: إنّ النفس باقية والمزاجَ يفسُد، وما يبقى غير ما يفنى.

المسألة الثانية: قِدم النفس وحدوثها.

قد يقال -كما قيل[٣]- بقِدَم النفس مستدلين بقوله ﷺ: ﴿كُنْتُ نَبِيّاً وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّين﴾[٤] أو ﴿الأرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ﴾[٥]. ولكن هذا لا يمكن المساعدة عليه بعدما عرفت من حدوث النفس بحدوث البدن.

وهذه الروايات محمولة على الأرواح فهي جواهر بسيطة تَتناصَر بالجنس وتتخاذل بالعوارض إذ أنّنا نقول بالمغايرة بين الروح والنفس وهذا ما ذكرناه في أول بحث الجوهر وذكرناه أيضاً في مطاوي الرشحات العلوية.

الفرق بين الروح والنفس:

يمكن إيراد أربع جهات للفرق بين الروح والنفس، فمن حيث:

١- الزمن: الروح سابقة على وجود النفس، فالأُولى مخلوقة من عالم المثال، والنفس تتكون بعد الولادة مباشرة.

---

١ وهو ثالث المستويات الأربعة.

٢ وهو رابع المستويات الأربعة.

٣ والقائل هو أفلاطون.

٤ بحار الأنوار ج١٦ ص٤٠٢.

٥ من لا يحضره الفقيه ج٣ ص٣٨٠.

٢- الماهية: فإنّ الروح كائن لطيف شفاف حلّ في البدن كماء الورد في الورد، أمّا النفس فهي مجموعة قوى.

٣- التأثير: الروح متأثرة بحكومة العقل على النفس فتسعد، أو بحكومة النفس فتشقى.

٤- الشرافة: النفس أشرف ما دامت محكومة بالعقل، وإلا فالروح أشرف.

وتفصيلات ذلك كله في مطاوي الرشحات كما أسلفنا.

تقديم في الجسم وقسمَيه (الصورة والمادة)

الصورة:

ذكر السيد المصنف بعد العقل والنفس، الجسمَ والمادةَ والصورةَ وهذه الثلاثة لها درجة إرتباط مع بعض.

وسنقدم تعاريف ومباحث الصورة ثم تعاريف ومباحث المادة ومن بعدها تعاريف ومباحث الجسم.

أمّا وجه تقديم الصورة والمادة على الجسم فلأنّهما جزآه، فمعرفته متفرع عن معرفتهما. وأمّا وجه تقديم الصورة على المادة فلأنّ الصورة فاعل والمادة قابل، والقابل متقدم على الفاعل كما لا يخفى.

والكلام يقع في مباحث:

المبحث الأول: الصورة، وفيه جهات:

الجهة الأولى: تعريف الصورة ومفهومها

ذكرت للصورة تعاريف متعددة اختلفت بإختلاف لحاظ التعريف، فالتعريف المدرسي والمعروف لها وكما عرفها السيد المصنف تَيِّئُ أنّ: الصورة الجسمية: هي الجوهر المقيِّد لفعلية المادة من حيث الإمتدادات الثلاثة.

ويمكن تعريف الصورة الجسمية هكذا: هي البعد المقوِّم للجسم الطبيعي، ليس قوامها بالمحسوسات فتكون محسوسة، بل هي مبدأ المحسوسات.

بيانه: إنّ أحد الجسمين لو خالف الآخر في الصِغَر والكِبَر فلا يخالفه فيما لا يتغيّر من قبول الأبعاد الثلاثة على الإطلاق. بل فيما يختلف من الأصغرية والأكبرية. فالمتَّفِق غير المتبدِّل، وهو الصورة الجسمية.

وأمّا الصورة بصورة عامة: فهي التي يصير بها الجوهر المتجسّم جوهراً بالفعل وهي أنقص المبادي وجوداً لأنّها مفتقرة في وجودها وقوامها إلى شيء آخر.

والصورة هي المبدأ الذي يعيّن الهيولى ويعطيها ماهية خاصة ويجعلها شيئاً واحداً، يعني هي التي بها الشيء ما هو.

وبالجملة: هي الشيء الذي يوجب إمتياز الأشياء عن بعضها الآخر، وهي التي تحصل بها فعلية الأشياء.

الجهة الثانية: تقسيمات وإطلاقات الصورة.

تطلق الصورة على عدة أمور:

١- الماهية النوعية.

٢- كل نوع من الماهية.

٣- الحقيقة التي يكون خواصُّ المحلِّ بها.

٤- الحقيقة التي يكون قوام المحلِّ بها بإعتبار حصول النوع الطبيعي منها.

٥- كمال الشيء المفارق عنها.

٦- النفس.

٧- ما تبناه العرفاء من أنّ الصورة تطلق على أسماء وصفات الباري تعالى بإعتبار مظهريتها للذات هذا بلحاظٍ؛ وبلحاظ آخر إنَّ تقرُّرَ وتكوين الأشياء إنّما يكون بالإستناد إلى الصورة وبواسطتها.

٨- على كل أمر يكون صفة لموصوف، كالعلم للعالم والكتابة للكاتب والحرارة للنار.

وكل هذه المعاني المذكورة ترجع إلى شيء واحد وهو: (ما به يكون الشيء هو هو).

قال صدر المتألهين: الصورة هي جهة فعلية الأشياء. وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بإعتبار آخر[١].

وعلى هذا فالصورة الطبيعية كمال المادة الجسمية، والصورة النباتية هي الكمال والسبب الغائي للصورة الطبيعية، والحيوانية هي كمال النفس النباتية وهكذا حتى العقل الفعال.

الصورة قد تكون بسيطة كصورة كلٍّ واحد من العناصر بمفردها، وقد تكون مركبة كصورة الإنسان التي تحصل في المجموعة من عدّة أمور.

وكذا قد تكون الصورة خاصة: كالحدّ والفصل والخاصة، وقد تكون عامة كأجناسها.

الجهة الثالثة: في أنواع الصورة.

ذكرت للصورة أنواع اختلفت بإختلاف المتصوِّر بها وبإختلاف اللحاظ وسنذكر المهم منها لكي تكتمل لنا الصورة عن الصورة فتُعرف كما هي قدر المستطاع:

- الصورة الجوهرية: هي الطبيعة السارية في كافة الأشياء ويطلق عليها أيضاً الجوهر الصورة ويقال للفصول أو مبادئ الفصول، الصورة الجوهرية. وتسمى أيضاً بالصورة الطبيعية.
- الصورة النوعية: هي عبارة عن أمرٍ أو جوهرٍ موجود في مختلف الأنواع والأجسام تكون منشأً لنوعية النوع والآثار المخصوصة بكل واحد منها، ويقال لها: الكمال بإعتبار أنّ الأجسام الطبيعية بها تكتمل وتتم، وتسمى طبيعةً أيضاً بإعتبار مبدئيتها للأفعال الذاتية.

إنّ الصورة النوعية جوهرٌ عند المعلم الأول وأتباعه، وعرضٌ عند الرواقيين وأتباعهم، وهي عند صدر المتألهين عين الموجودات الخاصة الجسمانية. والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض.

---

١ الأسفار ج٢ ص٢٤٧.

وبشكل عام؛ يعتقد الفلاسفة بأنّ للأجسام صورة أخرى غير الصور الجسمية تُنوِّع الأشياء، ولكلٍّ نوع بالإضافة إلى الصورة المشتركة الجسمية صورةٌ مختصة به تكون منشأً لتلك الصور النوعية، كما يقال مثلاً: إنّ برودة الماء وحرارة النار ليست من ناحية الجسمية والصورة الجسمية، وإلا لزم أنْ تكون كافة الأجسام إمّا حارة أو باردة أو غير ذلك. وتمتلك آثاراً خاصة بحيث لا تكون المادة منشأً لتلك الآثار، وذلك لأنّ المادة واحدة في جميع الأجسام.

بالأخره؛ إنّ في الأجسام معنى آخر غير الإمتداد وقبول الأبعاد، وهذا المعنى يساهم في تنوّع الأجسام وهو ليس إلا الصورة النوعية التي تُنوِّع وتُحصِّل وتُقوِّم الأنواع، وهي مبادئ الآثار المختلفة للأجسام ويطلق عليها أيضاً القوى والطبائع وكمالات الأجسام، ولهذا قالوا: إنّ صورة كل شيء هي تمام حقيقة ذلك الشيء.

وهذه الصورة يقال لها الصور النوعية المادية، كإنسانية الإنسان وفرسية الفرس وغيرها ويقابلها الصور النوعية النورية المجردة، وهذه الصورة النوعية هي التي لا تحتاج في عالم العقول إلى مادة بل هي مجردة وقائمة بذواتها. ويطلق عليها من حيث الوجود العقلي وفي عالم المجردات بـ(الصور النوعية النورية المجردة)، وهي التي تكون الصور النوعية الجسمانية أصناماً لها كما يُعبرَّ.

ثم اعلم أنّ كافة صور الموجودات الموجودة في هذا العالم موجودة في العالم العقلي بالوجود الإبداعي للحق تعالى. ويكون فيضانُها سبباً لتكميل المادة الجسمانية.

- الصورة الجرمية: هي الجوهر الممتد ذو الأبعاد الثلاثة التي لا تقرُّرَ للمادة بدونها وتشترك في جميع الأجسام فهي مقوِّمة لوجود المادة (الهيولى).

وهذه الصورة لا تكون عِلَلاً مطلقة ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى، وتكون إمّا ممكنة الزوال كصور العناصر أو ممتنعة الزوال كصور الأفلاك.

وهذه الصورة هي التي تسمى أيضاً بالصورة الجسمية أو صورة الجسم أو صورة الجزئية ولكن بإختلاف اللحاظ.

- صورة الجسم: وهي مركبة من الأسطقسات الأربعة[١]. فإنْ انتفضت عادت الأصطقسات الأربعة.

أمّا الصورة الجسمية فقد مرّ بيانها في بداية الكلام عن الصورة.

وأمّا الصورة الجزئية[٢]: فهي الصورة الجزئية الجسمانية والتي هي الحقائق الكلية الموجودة في عالم أمر وقضاء الله تعالى في قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ ﴾[٣]. والخزائن هي الحقائق الكلية العقلية، وكل واحد منها رقائق جزئية موجودة من خلال أسباب جزئية قَدرية من مادةٍ مخصوصةٍ ووضعٍ وزمانٍ مخصوص، إذ الحقائق الكلية موجودة عند الله تعالى بالأصالة وهذه الرقائق الجزئية موجودة بالتبع[٤].

إذن هي الصورة التي تكون للشخص الجزئي في الوجود، ويكون لها الكون والفساد مع المادة ويقابل الصورة الجزئية الصورة الكلية.

- الصورة الكلّية: وهي التي تكوِّن الكلّي في الذهن لا في الوجود الخارجي، ولا يكون لها كونٌ وفساد مع المادة[٥].



---

١ أي العناصر الأربعة وهي كناية عن الشيء غير المنقسم. وهي الآن العناصر المائة وستة وقيل: إنّها صارت مائة وسبعة بإضافة عنصر المولبدنم. وخلال متابعتنا المستمرة في هذا الباب وجدنا أنّ أحد علمائنا يقول أنّها مائة وثمانية عنصر.

٢ وهي صورنا التي يكون محور البحث فيها هو العمدة.

٣ سورة الحجر: الآية٢١.

٤ الأسفار ج٩ ص١٢٦.

٥ هذا هو الذي أشرنا إليه في الرشحات العلوية من رجوع الجزئي إلى الكلي لمن أراد الطريق.

- **صورة الصور: وهي ما ليس تحته صورة الأشخاص المتباينة التي يجمعها صورة واحدة وهي بإصطلاح أرسطو: ذات الحق. ولعل إلى ذلك أشار الحديث الشريف: ﴿إنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِه﴾[١].**

يقول الشيخ حسن زاده آملي: ﴿لأنّه سبحانه صورة الصور وحقيقة الحقائق وجوهر الجواهر ونور الأنوار﴾[٢].

وهي تعني أنّ الباري تعالى قد صوَّر جميع الصور إذ بالصورة قوام وجود كل موجود وهي من الباري تعالى وإلا؛ لا يتوهمنً ذو لبٍّ أنّ الحق تعالى له صورة لأنّ ذلك باطل عند الإمامية بلا خلاف.

- **الصورة العقلية[٣]: وهي آثار العقل الكلي في النفس الكلي لقبولها منه كونها بالقرب منه، وهي أنوار مضيئة تخرج عن حدّ الوصف بالعبارة الجسمانية من حيث التركيب إذ كانت في غاية البساطة والتجريد إلى الأمور المحسوسة، فهي صورة في الهيولى تدركها الحواس بالمباشرة لها وتتعقل منها بخاصّة القوة فيها.**

والصورة العقلية عبارة أخرى عن المثل العقلية وهي موجودات عالم الناسوت التي كانت موجودة في عالم العقول قبل تقررها في عالم الناسوت، وكان يطلق عليها قبل نزولها إلى عالم الناسوت الصور العقلية. وكان أفلاطون يعتبر ذلك العالم هو الأصل وعالم الناسوت هو الظلّ.

يقول صدر المتألهين في الشواهد الربوبية حول الصور العقلية:

﴿الإشراق السادس: في ذكر ما قاله الفيلسوف الأكرم[٤] في باب الصور المفارقة تأييداً وتحقيقاً﴾[١].

---

١ الكافي ج١ ص١٣٤.

٢ رسالة نفس الأمر مع رسائل ثمان ص٢٢.

٣ وقد يسمى بالصورة المفارقة أيضاً.

٤ وهو الحكيم أرسطو.

المشهور عن الجمهور أنّ رأي الفيلسوف مخالف لرأي أستاذيه أفلاطون وسقراط وأغاثاذيمون وغيرهم في إثبات المثل العقلية، حتى أنّه لما أراد الشيخ أبو نصر الفارابي أنْ يجمع بين الرأيين في مقالته المشهورة أوّلَ المُثل إلى ما في عالم الله من الصور القائمة بذاته، وكان وغيرُه كالشيخ الرئيس ومن وافقهما لم يقدروا على تصحيح القول بها بالبرهان أو الكشف. ولم ينظروا أيضاً إلى كتاب أثولوجيا للمعلم الأول حتى علموا بكيفية الإتفاق بينه وبين معلمَيه. وإلا فكلماته ناصّة على وجود الصور المجردة القائمة بذواتها لا في محل.

وأمّا الرد الذي يوجد في كلامه على الأوائل فهو على مظاهر مذهبهم بناء على عادتهم في الرموز والتجوّزات سيما فيما صعب فهمه دون سلكه.

قال في الميمر الرابع منه: ﴿إنّ من وراء هذا العالم سماءً وأرضاً وبحراً وحيواناً ونباتاً وناساً سماويين، وكل من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء أرضي البتّه﴾.

وقال فيه أيضاً: ﴿إنّ الإنسان الحسّي إنّما هو صنم للإنسان العقلي، والإنسان العقلي روحاني، وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة، لكنها كلُّها في موضع واحد﴾.

وقال في الميمر الثامن: ﴿إنّ الشيء الذي يفعل النارية إنّما هي حياةٌ ما نارية، وهي النار الحقة. والنار إذن التي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أحرى أنْ تكون ناراً، وإنْ كانت ناراً حقاً فلا محالة أنّها حية، وحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النار، لأنّ هذه النار صنم لتلك النار، فقد بانَ وصحَّ أنّ للنار التي في العالم الأعلى هي حية. وإنّ تلك الحياة هي القيمة بالحياة علة هذه النار، وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء فإنّهما هناك حيّان كلاهما في هذا العالم، إلا أنّهما في ذلك العالم أكثر حياة، لأنّ تلك هي التي تفيض على هذه الحياة﴾.

---

١ وهنا يبين صدر المتألهين من كلامه الآتي رأيه حيث سيثبت ما يريده من خلال عبائر ارسطو مع بعض إشاراته على عبارته.

وقال فيه أيضاً[١]: {إنّ هذا العالم الحسي كله إنّما هو مثال وصنم لذلك العالم، فإنْ كان هذا العالم حياً فبالحريّ أنْ يكون ذلك العالم أتمّ تماماً وأفضل كمالاً؛ لأنّه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال والدوام، فإنْ كان هذا العالم تماماً في غاية التمام؛ فلا محالة أنّ هناك الأشياء كلّها التي هاهنا، إلا أنّها فيه نوع أعلى وأشرف كما قلنا مراراً.

فثمّ سماءٌ ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنّها أنور وأكمل، وليس بينها افتراق كما ترى هاهنا؛ وذلك أنّها ليست جسمانية، وهنالك أرض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة، وفيها الحيوانات كلها الطبيعية الأرضية التي هاهنا وفيها نبات مغروس في الحياة وفيها بحار وأنهار جارية جرياناً حيوانياً، وفيها الحيوانات المائية كلها، وهناك هواء وفيه حيوانات هوائية شبيهة بذلك الهواء والأشياء التي هناك كلها حية، وكيف لا تكون حية وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتّه، وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات، إلا أنّ الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنّها عقلية وليست حيوانية.

فمن أنكر قولنا وقال: من أين يكون في العالم الأعلى حيوان وسماء وسائر الأشياء التي ذكرناها قلنا: إنّ العالم الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء؛ لأنّه أُبدع من المبدع الأول التام ففيه كلٌّ نفسٍ وكلٌّ عقلٍ وليس هناك فقرٌ ولا حاجة البتّه، لأنّ الأشياء التي هناك كلُّها مملوءة غنىً وحياة. كأنّها حياة تغلي وتفور، وجَريُ حياة تلك الأشياء إنّما تنبع من عين واحدة لا كأنّها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط، بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية. يوجد فيها كلُّ طعم، ونقول: إنّك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها

---

١ أي في الميمر الثامن.

وسائر الأشياء الواقعة تحت اللمس وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع؛ أي اللحون كلها وأصناف الإيقاع وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس.

وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه، لأنّ تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التي وصفناها، ولا تضيق عن شيء منها من غير أنْ يختلط بعضُها ببعض وينفذ بعضُها ببعض، بل كلُّها فيها محفوظة. كأنّ كلاً منها قائم على حدة﴾.

وقال في الميمر العاشر: ﴿إنّ لكل صورة طبيعية في هذا العالم، فهي ذلك العالم إلا أنّها هناك بنوع أفضل وأعلى وذلك أنّها هاهنا متعلّقة بالهيولى، وهي هناك بلا هيولى وكل صورة طبيعية هاهنا فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها، فهناك سماء وأرض وحيوان وهواء وماء ونار، فإنْ كان هناك هذه الصور فلا محالة أنّ هناك نباتاً أيضاً. إلى غير ذلك من كلماته وبياناته ونصوصه وإشاراته في إثبات الصور فإنّها كثيرة يؤدي ذكرها إلى التطويل ولولا مخافة الأدب لبعد منهجها عما أَلِفَتْه أذواق الطلاب، لأوردتها جميعاً لشرفها وعظم جدواها ولكن فيما نقلناه كفايةً لطالب الإستبصار ولا ينفع لغيره التكرار﴾[١].

- الصورة بالقوة: هو الإمكان المقارن لعدم الصورة.
- الصورة الفلكية: هو صورة البسيط التي تكون مع الشعور والإرادة.
- الصورة العنصرية: هي صورة البسيط التي لا تكون مع الشعور والإرادة.
- الصورة المادية: هي الجوهر الكائن في محلٍ لا يستغني في القوام عنه.
- الصورة المعدنية: هي صورة المركب التي لا يكون لها نشوء ونماء.

وهي (من القوى): ما اتصف بصورة حافظة لبسائطه عن التفرّق، جامعةً لمتضادات مفرداته من غير أنْ يكون مبدأ لشيء آخر.

---

١ الشواهد الربوبية ص١٧١-١٧٤.

- الصورة النباتية: هي صورة المركب التي يكون لها نشوء ونماء ولا يكون لها حسّ وحركة[١].
- الصورة الحيوانية: هي صورة المركب التي يكون لها نشوء ونماء ويكون لها حسّ وحركة.
- صورة الهيولى: هي كلُّ قوةٍ في جسمٍ متناهية الإنقسام بانقسام الجسم وكل جسم كان كذلك كان فاسداً أي مركباً من هيولى وصورة الهيولى والتي هي شرط وجود الصورة.
- الصورة الأُولى: هي الصورة التي ليس لها فاعل، ولو كان لها فاعل لم تكن صورة قصوى لأنّها كانت متقدمة الوجود عند الفاعل، وأبعد من أنْ تكون ذات مادة، وإذا لزم أنْ تكون معلولة عند الفاعل أو الفاعل معلول عنها من جهة ما هو ذو صورة؛ فلا يكون فاعلاً أولاً، وأيضاً يجب أنْ لا يكون لها غاية لأنّ الغاية ذات صورة فتكون هنا صورةٌ أقدم منها فلا تكون هي صورة قصوى، وإذا كان ذلك كذلك فغايتها ذاتها[٢].
- الصورة غير الهيولانية: هي عبارة عن العقل، فهي عقل سواء عقلت أم لم تعقل.
- الصورة الروحانية: تُقال على ثلاثة أشياء فكلُّ جسم كائن فاسد؛ فلصورته ثلاث مراتب في الوجود:

  ١- الروحانية العامة: وهي الصورة الفعلية، وهي النوع.

  ٢- الصورة الروحانية الخاصة.

  ٣- الصورة الجسمانية.

إنّ الصورة الروحانية لها في موضوعاتها مراتب هي بها أكثر روحانية وأقل روحانية.

---

١ قد يقال بأنّ للنبات حسّاً وحركة لكنهما ليسا إختياريين وقد ثبت هذا بالعلم الحديث.

٢ تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لابن رشد ص١٢٤.

والصورة التي في الحسّ المشترك هي أقل المراتب الروحانية وهي أقرب الروحانية إلى الجسمانية، لذلك يُعبَّر عنها بالصنم، فيقال بأنّ الحسّ للمشترك فيه صنم محسوس، ثم الصورة التي في الخيالية وهي أكثر روحانية وأقل جسمانية فلهذه ينسب وجود الفضائل النفسانية، ثم التي في القوة الذاكرة وهي أقصى مراتب الصور الروحانية الخاصة.

واعلمْ أنّ الصور الروحانية لا يقيّدها الحس ولا الطبيعة وإنّما يقيّدها الفكر والعقل وهذه يختص بها الإنسان فقط[1].

- الصورة الإلهية: إيهاب الصور وإعطائها للموجودات.

هذا ما يمكن ذكره من الصور وإنْ أعرضنا عن بعضٍ لأنّها تتداخل مع ما ذكرنا وإنْ كان بين بعض الأقسام عموم وخصوص، ولكن إختلاف اللحاظ يوضّح الفرق.

الجهة الرابعة: في بعض صفات الصور إتماماً لما مرّ:

١- الصورة لا تفيد وجوداً أكمل من وجود ذاتها.

٢- الصورة ليس قوامها بالمحسوسات بل هي مبدأ المحسوسات.

٣- الصورة قد توجد لا في مادة، وقد توجد في مادة.

٤- الصورة بمعنى الأمر بالفعل، إمّا أنْ تفتقر في وجودها الخارجي إلى مادة جسمانية وهي جزء الجسم أو في وجودها العقلي إلى مادة عقلية وهي العلم بقسميه (التصوري والتصديقي)، فإنّه يفتقر إلى موضوع عقلي هو النفس، أو لا يفتقر في شيء من الوجودين إلى شيء من المادتين، وهي الذوات المجردة كالعقول وغيرها.

٥- الصورة لها عدم أو ضدّ وما له عدمٌ أو ضدٌّ فلا يمكن أنْ يكون دائم الوجود. وهذا إنّما يكون بلحاظ الصور الجسمية دون غيرها.

٦- الصورة مفيدة والمادة مستفيدة فالصورة مقدمة على المادة.

---

١ لعلّها هي التي تزور مراقد المعصومين عليهم السلام وصاحبها في مكان آخر.

الجهة الخامسة: محل الكلام في الصورة الطبيعية والصورة بالمعنى الإلهي.

يمكن أنْ يُحرَّر الكلام بعد ما تبين من التعريف والأقسام وما يتعلق بالصورة في مسألتين: الأُولى، الصورة من المنظار الفلسفي والطبيعي. والثانية، الصورة من المنظار الإلهي.

أمّا الأُولى (وهي الصورة الفلسفية والطبيعية): فالكلام فيها يقع تارة في الصورة الجسمية؛ وقد تقدم معناها، ووجودها بديهي مُشاهَد في كل نوع من أنواع الجسم وهي المقومة لحقيقة الجسم ومكونة لمعناها، ولولاها لم يكن الجسم جسماً. وقد ذكرنا أنّ صورة السرير هي السرير -كما قالوا- وهي بسيطة فليست الصورة إلا الإتصال إلى الجوانب الثلاثة الطول والعرض والعمق[١].

وإنْ شئت قلت: إنّها إتصال جوهري معروض لإتصال عرضي كمّي.

وتارة أخرى في الصورة النوعية وقد عرفت معناها أيضاً. وهذه لا تكون مشاهدة بل إنّ آثارها تكون محسوسة، بل هي التي تكون لها منشأية الآثار. لأنّ إختلاف آثارِ الأجسام يدلّ على إختلاف صورها النوعية؛ إذ الصورة الجسمية فيها واحدة فلا يكون إختلاف الآثار من الصورة الجسمية وحدها، وإلا لزم إشتراك الأجسام كلّها في الآثار.

أمّا الثانية (وهي الصورة من المنظار الإلهي): فقد عرفت من بعض تعاريف وأنواع الصورة-إنْ لم يكن من كلّها- بأنّ الصورة: هي الحقيقة السارية في جميع الموجودات الإمكانية وأنّها هي الحقيقة الفاعلة لإيجاد الأشياء. وعرفت أنّ العمدة في الصور هي الصورة الأُولى، وعرفت معناها. وهناك صورة أعلى بلحاظ إيهاب الصور وإعطائها للموجودات وهي الصورة الإلهية. وكذا عرفت أنّ من صفات الصورة أنّها ليس لها عدمٌ أو ضدّ، وأنّها مفيدة وليست مستفيدة، وهذا كلّه يعطيها المنزلة العليا والمرتبة الوجودية القصوى. وبما أنّ الحق تعالى منزّهٌ عن الصورة بأي شكل من الأشكال فيكون معنى الصورة على هذا ومصداقها الإلهي هم أهل البيت ﷺ. وقد عرفت مما تقدم في مبحث الحقائق كيف أنّهم يكونون الحقيقة السارية في

---

١ أو الإرتفاع.

جميع الموجودات وأنّهم الوجود المنبسط، وكيفية صدور الخلائق منهم عليهم السلام، وهنا نعرف أنّ ذلك يكون بإيهاب الصور للمخلوقات، فهم قوام كلٍّ شيء.

بل يمكن أنْ نترقى ونقول: إنّهم عليهم السلام وإنْ كانوا بصورة إنسانية جسمية لكن هذا يكون بلحاظ عالم الخلق. وهذا يعني أنّهم كل الصور النوعية وما تحتها وهذا المعنى يذكره أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: ﴿..... أَنْتَقِلُ فِي الصُّوَرِ كَيْفَ أَشَاءُ﴾[1]، وهذا ليس إلا لكونه عليه السلام وجود كل شيء.

يقول المحقق السبزواري:

وهكـــذا ســـوانحُ الأنـــوار ... تضـــاعفت لمبلـــغٍ مكثـــارِ
عليـــه قِـــسْ بوســـطٍ وغيـــرهِ ... شـــهودُ كـــلٍّ وشـــروقُ نـــورهِ
إذ لا حجـــابَ فـــي المفارِقـــاتِ ... وإنّمـــا اخـــتصَّ المقارنـــاتِ
فكـــان فـــي كـــلٍّ جميـــعُ الصـــورِ ... كـــلٌّ مـــنَ الكـــلّ كمجلـــى الآخـــرِ

الجهة السادسة: الصلة بين الصورة والفصل:

بناء على ما تقدم سيكون للصورة عمل يشابه أو يساوي عمل الفصل من جهة اظهار وفرز حقائق الأشياء وإعطاء القوامية لها.

فقد تقدّم من المصنف قدس سره الربط بينهما وهنا نريد أنّ نقول:

إنّ الصورة النوعية هي عين الفصل الحقيقي، والصورة النوعية جوهر حقاً. أمّا الفصل، فالحقيقي منه مجهول أو أنّه الوجود، لأنّ الفصول المتداولة هي فصول مشهورية وليست حقيقية فالفصل المنطقي بالحقيقة هو لوازم عرضية خاصة.

إنّ الفصل والصورة حقيقة واحدة يُعبَّر عنها باعتبارٍ (الفصلُ)، وباعتبارٍ آخر (الصورةُ)، قال المحقق الإصفهاني:

فـــي أنّهـــا أعـــراض أو جـــواهرُ ... مشّـــا وإشـــراقية تشـــاجروا
وعنـــدنا جـــواهر بـــالعرضِ ... ذا كونهـــا عـــين الفصـــول مقتضـــي

---

١ المناقب (للعلوي)/ الكتاب العتيق ص٧٤.

فالتشابه والعينية بين الصورة والفصل جَعَلَنا نعرف الفصول الحقيقية للأشياء، وهي وجوداتها. وقد عرفنا أنّ الوجود المطلق من الله عز وجلّ أفاضه على الموجودات بواسطة الفيض المحمدي، وبذا نعرف وندرك وجود الله تعالى في الأشياء برواية أمير المؤمنين عليه السلام: (مَا رَأَيْتُ شَيئاً إلا وَرَأَيْتُ الله قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ)[1].

وهو أيضاً أحد معاني كلامه صلى الله عليه وآله: (أَنَا وَعَلِيٌّ أَبَوَا هَذِهِ الأمَّة)[2] عن طريق تبعية كل الموجودات لهما صلوات الله وسلامه عليهما وآلهما.

قال الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته: **(إنّ الفصل الحقيقي هو الوجود الحقيقي، فهو فوق المقولة ليس بجوهر ولا عرض وإنّ هاهنا أشياء كثيرة كالماهيات البسيطة غير داخلة تحت المقولات العشر، ولا يقدح ذلك في حصر المقولات بالعشر لأنّ المراد من حصر الأشياء فيها أنّ كل ما من الأشياء له حدّ نوعي فهو منحصر في هذه المقولات بالذات والبسائط ليس لها حد. إذا كان الفصل الحقيقي هو الوجود الحقيقي فالأشياء كلها هالكة مضمحلة فانية في الوجود فهو سبحانه تمام الأشياء بنحو أعلى ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾[3])[4].**

الجهة السابعة: في العلاقة بين الصورة والمادة

ذكر المصنف قدس سره **هذا المطلب في فصلين وهما التلازم وإحتياج المادة للصورة، ولا نرى لفصلهما وجهاً مهماً، وفي المقام نقول:**

إنّ صورة كلّ شيء عبارة عن تلك الماهية التي يتحقق ذلك الشيء بتلك الهوية، هذا إذا لحظناهما في مقام الخارج؛ وإلا فهي تساوق الوجود المتحد بالماهية. وعلى أي تقدير تكون

---

١ نقلها الشيخ السبحاني عن بحار الأنوار ج٧ ص٢٢ في كتابه العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام ص١٣٧.

٢ بحار الأنوار ج١٦ ص٩٥.

٣ سورة آل عمران: الآية ١٨.

٤ النور المتجلي في الظهور الظلي ص١٤٨-١٤٩.

المادة هي الشيء ذو الصورة أو الحامل للصورة وهذا ما نقوله من معنى العلاقة بين الصورة والمادة.

ويوضح صدر المتألهين هذه العلاقة بأنّ هذه الدعوى تحتاج إلى تقديم مقدمة وهي: إنّ المادة في كل أمر مبهم لا تحصل له أصلاً إلا بإعتبار كونه قوة شيءٍ ما، والصورة أمر محصّل بالفعل به يصير الشيء شيئاً، فمثلاً مادةُ السرير هي قطع الخشب، لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة، فإنّ لها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء أصلاً. بل ماديتها إنّما هي من حيث كونها تصلح لأنْ يكون سريراً أو باباً أو كرسياً أو غير ذلك، وامتناعها عن قبول أشياء أُخر ليس لجهة قوتها وإستعدادها، بل لأجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة يسلخها عن التلبس بتلك الأشياء، لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء. فالحقيقة الخشبية مثلاً لها جهة نقص وجهة كمال. فمن جهة نقصها يستدعي كمالاً آخر ومن جهة كونها كمالاً، لا يمتنع عن قبول كمال آخر. ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة. وكذا نقول حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها أرضاً أو ماءً أو غيرها بل من حيث كونها مستعدة بالإمتزاج لأنْ يصير جماداً أو نباتاً أو حيواناً إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصة دون غيرها لأجل العلة التي ذكرناها وهكذا، إلى أنْ ينتهي إلى مادة لا مادة لها اصلاً، إذ لا تحصّل لها ولا فعلية إلا كونها جوهراً مستعداً لأنْ يصير كلَّ شيء بلا تخصّص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها إلا قابلاً محضاً وقوةً صرفةً وإلا يلزم الدور والتسلسل. فهي مادة المواد وهيولى الهيولات، وكونها جوهراً لا يوجب تحصُّلها إلا تحصّلَها الإيهام، وكونها مستعدة لا تقتضي فعليتها إلا فعلية القوة. وإنّما الفرق بينها وبين العدم؛ إنّ العدم بما هو عدم لا تحصُّل له أصلاً حتى تحصّل الإيهام، ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء، بخلاف الهيولى الأُولى اذ لها من جملة الأشياء هذا النحو من التحصيل والفعلية لا غير، دون غيرها إلا من جهتها فهي أحسن الأشياء حقيقةً وأضعفها وجوداً لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال محفل الإفاضة والجود.

فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطن اللبيب منها بأنّ: كلّ حقيقة تركيبية فإنّها إنّما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة، فإنّ المادة من حيث أنّها مستهلكة في الصورة إستهلاك الجنس في الفصل، اذ نسبتها إليه نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة، وتقوُّم الحقيقة ليس إلا بالصورة وإنّما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها غير المنفكة عنها من الكمّ والكيف والأين وغيرها ،حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت من أنّ المادة لا حقيقة لها أصلاً إلا قوة الحقيقة، وقوة الحقيقة من حيث إنّها قوة الحقيقة ليست حقيقة، فالعالم عالم بالصورة العالِمية لا بمبادئها والسريرُ سريرٌ بهيئته المخصوصة لا بخشبيته، والإنسان إنسان بنفسه المدبِّرة لا ببدنه، والموجود موجود بوجوده لا بماهيته، فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالِماً والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريراً، وكذا نفس الإنسان حيث انقطاعها عن علاقة البدن إنسان، والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى[1].

تنبيه:

إنّنا لم نتطرق إلى أدلة إثبات الصورة بعد ما ثبت أنّ الصورة هي الفصل أو هي الوجود لذا يعتبر الإعتقاد بوجودها أمراً بديهياً عند أهله، ولا يقال أنّها نظرية عند البعض، لأنّ من لا يعرفها لا يثبتها وعليه فهي بديهية عند من عرفها وليس عند من لم يعرفها.

المبحث الثاني: المادة

والكلام فيها من جهات:

الجهة الأولى: تعريف المادة وأسماء الهيولى

ذكر المصنف تَنَرَّسُ أنّ المادة: هي الجوهر الحامل للقوة.

أمّا أسماء المادة فأول ما يُقال أنّ لها مصطلحاً آخر وهو الهيولى، فهما يعطيان نفس المعنى غايتُه أنّ الهيولى مصطلح عند القدماء يفرق بينهما بفرق غير ملحوظ، وقد فسرت الهيولى في

---

١ الأسفار الأربعة ج٧ ص٣٤.

مصطلح العلم الحديث بالسايتوبلازم cytoplasm وهو سائل الخلية الذي تسبح فيه النواة. وعلى أي تقدير فمعنى المادة والهيولى واحد قال شيخنا المصباح اليزدي: ﴿المادة: الهيولى، وهي-كما يعتقدون- جوهر مبهم لا فعلية له وهو موجود في جميع الأجسام أعم من الفلكي والعنصري، إلا أنّ المادة لأي فلك لا تقبل سوى صورتها الخاصة ومن هنا يَرَون أنّ من المستحيل جريان الكون والفساد والخرق والإلتيام في الأفلاك، أمّا المادة العنصرية فهي تقبل ألواناً مختلفة من الصور عدا الصورة الفلكية ولهذا يصبح عالم العناصر عالمَ التحولات والتبدّلات والكون والفساد﴾[1].

إنّ أسماء الهيولى كثيرة، وسبب تعدّدها وكثرتها إختلاف اللحاظ وقد جمع الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته واحداً وثمانين إسماً للهيولى في كتابه المبارك هزار ويك كلمه وجعل لكل اسم إعتبار ولحاظ يخصّه، ولكن المعروف والمشهور منها هو ستة أسماء وهي العنصر والأسطقس والموضوع والهيولى والطينة والمادة. أجملها المحقق السبزواري بقوله:

أسماؤها في الإصطلاح تختلف ... بالإعتبارات التي الآن أصف
فعنصرٌ من حيث منها التئما ... وأُسطقسٌ إذ إليها اختتما
موضوع إذ بالفعل جا قبولا ... من حيث بالقوة هيولى
للإشتراك بين ما استعده ... من صور فطِينةٌ ومدة[2]
وآخر الأسما لموضوع العرض ... ومتعلق النفوس منتَهَض

وقال الشيخ الرئيس: ﴿وهذه الهَيولى من جهة أنّها بالقوة قابلة لصورة أو لصور فتسمى هَيولى لها؛ ومن جهة أنّها بالفعل حاملة لصورة فتسمى فى هذا الموضع موضوعاً لها؛ وليس معنى الموضوع هاهُنا معنى الموضوع الذي أخذناه فى المنطق جزء رسم الجوهر، فإنَّ الهَيولى لا تكون موضوعاً بذلك المعنى البتّه، هذا ومن جهة أنّها مشتركة للصور كلّها تسمى مادة وطينة،

---

١ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج٢ ص١٧٢.

٢ أي: مادة.

ولأنّها تنحل إليها بالتحليل. فتكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب تسمى أُسطقساً، و كذلك كل ما يجرى فى ذلك مجراها، ولأنّها يبتدئ منها التركيب فى هذا المعنى بعينه تسمى عنصراً، وكذلك كل ما يجرى فى ذلك مجراها وكأنّها إذا أُبتُدِئ منها تسمى عنصراً، وإذا أُبتُدِئ من المركب وانتهى إليها تسمى أُسطقساً﴾[1].

والأُسطقس: هو عنصر الجسم ومادته، ومنه يكون الشيء وإليه يرجع منحلاً، وهو الجسم الأول الذي بإجتماعه إلى أجسام أُولى مخالفة له في النوع يقال: إنّه أسطقس لها وهو أصغر أجزاء ما ينتهي إليه تحليل الأجسام وعليه فلا يكون قابلاً للإنقسام.

أمّا الأُسطقسات الأربعة: فهي الماء والنار والتراب والهواء وهي هيولى الأجسام المركبة.

هذا هو المعروف. وكان أبيقرس يقول بأربع طبائع أُخر غير قابلة للفساد في نفسها وهي:

١- الأجزاء التي لا تتجزأ.

٢- الخلأ.

٣- ما لا نهاية له.

٤- المتشابهات وتسمى (متشابهات الأجزاء).

وهذه الأربعة جميعها تسمى بالأسطقسات أيضاً عنده[2].

الجهة الثانية: في بعض صفات المادة والهيولى:

١- إنّ المادة لا تَتَقرَّر من دون صورة لأنّها قوة محضة.

٢- المادة محلٌ لتوارد الصور المختلفة المتعاقبة.

٣- المادة (الهيولى) جوهر ساذج لا كيفية له وكذا لا يثبت له النقش ولا الصورة ولا الأشكال ولا الأصباغ ولا الأعراض، بل هو متهيئ لقبولها ولا يقبلها إلا بقصد قاصد وجعل جاعل.

---

١ الشفاء قسم الطبيعيات الفصل الثاني ص٦.

٢ تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص١١٤.

٤- المادة (الهيولى) جوهرة بسيطة روحانية معقولة غير علاّمة ولا فعّالة بحد ذاتها، بل قابلة لآثار النفس بالزمان منفعلة لها.

الجهة الثالثة: بعض أقسام وأنواع المادة والهيولى:

هنالك بعض الأنواع أو المسميات للهيولى تختلف بإختلاف نظرة المعرِّف لها وعلى أي تقدير هي المادة التي ذكرت في التعريف من قبلُ، غاية الأمر أنّ اللحاظ مختلف وهي:

المادة الأُولى: وهي أدنى الموجودات الإمكانية مرتبةً التي لا يكون لها وجود محصّل. وهي السبب الأقصى في أنْ توجد سائر موضوعات الإنسان، وقوته عليه كالقوة التي عليه في الأسطقسات، ويقال لها أيضاً مادة المواد.

المادة بالذات: وهي المادة التي تكون قابلة للصورة المعيَّنة بخصوصية ذاتها.

المادة بالعرض: وهي أمران:

الأول: أنْ يؤخذ القابل مع ضدّ المقبول، فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مادة للهواء.

الثاني: أنْ يؤخذ القابل مع وصف لا تتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلاً.

الهيولى المطلقة: هي جوهرٌ وجودُه بالفعل، الذي يحصل بقبوله الصورة الجسمية لقوة منه قابلة وليس له في ذاته صورة تخصّه إلا معنى القوة.

وهي كل شيء من شأنه أنْ يقبل كمالاً ما وأمراً ليس فيه، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولى.

وغير ذلك من الأقسام لكنها ترجع إلى ما ذكرناه أولاً.

مادة الآخرة: هي قوة الخيال التي هي هيولى صور الآخرة، إذ أنّ ما تكسبه نفس الإنسان في هذا العالم سيترك أثراً على خياله، والخيال يتلبس بصور تتجلى بعد رفع الحجب وهذا هو المقصود من حشر الأبدان.



الجهة الرابعة: الفرق بين المادة بالمعنى الجوهري والمادة بالمعنى العرفي:

إنّ المادة على الأول-كما ذكرنا- قوة محضة، أمّا على المعنى العرفي: فالمادة هي التي يتألف منها الشيء كالحديد والخشب وغيره، وعلى هذا لا يكون المقصود منها هو القوة المحضة.

إنّه يوجد في عالم الأجسام أمر موجود في كافة الحالات الطارئة على موجودات العالم يقوم بقبول الصور المختلفة. فالماء مثلاً يتحرك في مرحلة خاصة من الصور المائية لتتبدل إلى صور البخار، ثم يترك البخار هذه الصورة لتتحول من جديد إلى صورة المائية، والجمادات كذلك تتبدل على نباتات ومعادن، والنباتات تتحول إلى حيوانات وبالعكس. فكل موجود في العالم المادي يقبل التحول إلى موجود آخر حتى أنّ العناصر الأربعة تتحول إلى صور بعضها الآخر على رغم خلوصها. أمّا الشيء الذي يقبل كل هذه التحولات والتبدّلات فهو المادة أو مادة المواد أو الهيولى ما شئت فعبر كما سنشير إليه

والمادة بهذا المعنى هي غير المواد الأوليّة المقصودة من العناصر الأربعة حيث إنّ كلّ واحد من العناصر الأربعة مركب من مادة وصورة، وهي غير المادة المرادة في معنى الأصول المؤلّفة للموجودات. وهذا يرشدنا إلى قضية مهمة وهي أنّ المادة بمعناها الفلسفي والهيولى الأُولى ومادة المعاد تكون واحدة في العالم، وهي ذلك الأمر بالقوة الذي يكون دائماً مع الأجسام وهو مبدأ تحوّل وتبدّل وتغيّر الأشياء. وهي التي تؤدي إلى حصول الفعليات والصور المختلفة.

نتيجة الصورة والمادة:

إنّه من المعروف أنّ الجسم مؤلف من صورة ومادة، وبالتالي نتيجة إتحاد الصورة والمادة هي الجسم، ولكن أي نوع من أنواع الجسم هل هو ما نراه ونحسّه؟.

وفي مقام الجواب نقول: إنّ ما نتج من إتحاد الصورة والمادة هو الجسم الجوهري المثالي المجرد، لأنّه ناتج من إتحاد مجردين كما عرفت إذ الإتحاد بينهما إتحاد تركيب خالٍ من

الكون والفساد ينتهي إلى وحدة. وهذا ما سيبين خلال مطاوي الكلام عن الجسم فانتظر، لأنّ المطلب دقيق من حيث الجمع بين الجسم الطبيعي المحسوس والجسم الجوهري النظري. ولنعم ما قاله الحكيم أنباذقلس حينما قال: ﴿إنّ من رام أنْ يعرف الأشياء من العلو أعني من الجوهر الأول عسر عليه إدراكها، ومن طلبها من أسفل عسر عليه إدراك العلم الأعلى لانتقاله من جوهر كثيف إلى جوهر في غاية اللطف، ومن طلبها من المتوسط وعرف المتوسط كنه المعرفة أدرك به علم الطرفين وسهل عليه المطلب﴾[١].

ولم يهتّم السيد المصنف بالصورة والمادة كما اهتم بالجسم الذي بحث فيه النظريات المطروحة والرد عليها وترجيح أحدها، فلم نرَ منه ﭭ الإنتقال من ما نتج من الصورة والمادة إلى الجسم الطبيعي، وكأنّ الذي نتج مباشرة من الصورة والمادة هو الجسم الطبيعي. والحال إنّ هذا لم يقل به حتى السيد المصنف ﭭ، ولكن سبب عدم تطرقه إلى بحوث ما نتج من الصورة والمادة هو أنّ البحث عن الصورة والمادة وتألُّف الجسم منهما وتلازمها ليس بحثاً عن أحوال الجسم وإنّما ذكره على نحو المقدمة لأنّ موضوع الجسم الطبيعي مركب من المادة والصورة وهٰذا يعني أنّ هذه الأمور تُذكر استطراداً.

المبحث الثالث: الجسم

والكلام فيه من جهات.

الجهة الأولى: في تعريف الجسم.

عرفه السيد المصنف ﭭ بأنّه: الجوهر الممتد في جهاته الثلاث.

والمقصود بالجهات الثلاث أي الأبعاد الثلاث وهي الطول والعرض والعمق[٢]. وليس مقصوده الجهات المعروفة لأنّها ستة وهي الفوق والتحت واليمين والشمال والأمام والخلف. كما قد توهمه بعضهم.

---

١ نزهة الأرواح لشمس الدين محمد الشهرزوري ج١ ص٥٣.

٢ أي الإرتفاع.

والجسم هو الناتج من تركب المادة القابلة والصورة الفاعلة فيها، وتعريفه واضح ولا يحتاج إلى مزيد بيان، وإنّما المهم هو الكلام في أنواعه.

الجهة الثانية: في أنواع الجسم وأقسامه

لا فرق بين أي نوع من أنواع الجسم وأقسامه إلا باللحاظ كما ذكرنا في أكثر من مورد. وأقسامُه وأنواعه بما يتعلق بمقامنا هي:-

١- الجسم الطبيعي: وهو المعنيّ بالبحث هنا وهو الجسم المؤلف من أجزاء موجودة بالفعل متناهية غير قابلة للقسمة بوجهٍ ما أصلاً، لا كسراً -لصغره-، ولا قطعاً -لصلابته- لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف.

وهو متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس، وكونُه مكوناً من أجزاء قابلة للإنقسام إنّما يكون ذلك عقلاً لا خارجاً. اللهم إلا أنْ يكون الكلام بلحاظ قدرة الله تعالى وهو بحث آخر.

٢- الجسم التعليمي: هو الجسم المُتوهم الذي يُقام في الوهم ويُتصور تصوراً فقط. وبكلمة أخرى: هو الصورة الجسمية مأخوذة مْع مقدار، من غير إلتفات إلى المادة. وبعبارة اوضح: هو صورة الجسم إذا جُرِّدت بكميتها أو جُردت منها الكمية؛ مأخوذة في الذهن.

والمهم من أقسام الجسم هذا القسمان. وبالأحرى هو الأول: أي الجسم الطبيعي.

الفرق بين الجسم الطبيعي والتعليمي وتحقيق الطبيعي:

الجسم الطبيعي: هو ما نحسّه في حياتنا وعالمنا هذا، كالحجر والشجر والنار والجليد والأجرام العلوية من الكواكب والشمس والقمر ونحوها. وإنْ كان المحسوس منها ليس إلا سطوح تلك الأجسام وأعراضها وأحوالها. ولكننا بعد ذلك ندرك البعد الجوهري بين تلك السطوح، هذا بالنسبة للجسم الطبيعي.

وأمّا الجسم التعليمي فهو: الكمّ المتصل الساري في الجسم الطبيعي القائم به.

ولتتضح تلك الصورة: تخيّل الطول والعرض والعمق جميعاً من غير نظرٍ إلى الموضوع حتى يحصل لك الجسم التعليمي. وعلى هذا فالجسم التعليمي هو نفس الأبعاد من غير إلتفات إلى شيء من المواد وأحوالها.

ولعل السبب في تسمية هذا الجسم بالتعليمي لكونه مبحوثاً عنه في الرياضيات الذي يسمى بالعلم التعليمي.

هذا وإنّ للجسم أقساماً أخرى أعرضنا عن ذكرها حذراً من التشويش.

الجهة الثالثة: محل الكلام وماهية الجسم الطبيعي.

يقول صدر المتألهين تَتِّئُ: إنّ حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي صور الأكوان وهويات الأعيان وأنّ الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها العموم والإشتراك في العقل، ومعنى وجودها في الخارج صدقها على الوجودات، وهي في حد نفسها لا موجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية.

ومعنى عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود العام البديهي، لا بقيام فرد حقيقي من الوجود بها، لاستحالة ذلك كما علمت مراراً.

وبالجملة؛ الوجود هو بنفسه موجود في الخارج ويكون متقدماً ومتأخراً وعلّةً ومعلولاً، وكل علة فهي رتبة الوجود أشرف وأقوى وأشد وأعلى من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الكون أخس وأدون وأنزل من علته، حتى تنتهي سلسلة الوجود في جانب العلية إلى مرتبة الجلالة والرفعة والقوة، يحيط بجميع المراتب والنشآت، ولا يغيب عن وجوده شيء من الموجودات، ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته ذرة وكذا تنتهي في جانب المعلولية وجهة القصور إلى حيث لا حضور لذاته عند ذاته. بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الإمتدادي ذو الأبعاد المكانية والزمانية، وليس له من الجمعية والتحصّل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده من عدمه. ولا يندمج حضوره في غيبته، ولا تتشابك وحدته في قوى كثرته، وهو كالجسم. فإنّ كلّ

بعضٍ مفروضٌ منه؛ غائبٌ عن بعضٍ آخر وكذا حكم بعضِ البعض بالقياس إلى بعضِ بعضِه الآخر.

وهكذا فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذوات الجوهرية، ولا بدّ أنْ تصل نوبة الوجود، لأنّ كل وجود هو مبدأ أثر، وأثره أيضاً نحوٌ من الوجود وأنقص منه، وهكذا فلو لم تنته سلسلة الوجود إلى شيء تكون حيثية وجوده متضمنة لحيثية عدمه، ويلزم عدم الوقوف إلى حد، فلا توجد الهيولى التي هي محض القوة والإمكان لكن لا بدّ من وجودها كما ستعلم، وهذا-أعني الصورة الجسمية- وإنْ كان أمراً ظلمانياً[1] إلا أنّه من مراتب نور الوجود، فلو لم تنته نوبة الوجود إليه لكان عدمُه شرّاً وعدم إيجاده بخلاً وإمساكاً من مبدعه، وهو غير جائز على المبدأ الفيّاض المقدس عن النقص والإمكان على مقتضى البرهان، ولأنّ عدم فيضان هذا الجوهر الظلماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناهٍ من الموجودات لنهوض البراهين الدالة على تناهي المترتبات في الوجود ترتباً ذاتياً علّياً ومعلولياً؛ فينسد بذلك باب الرحمة والإجادة عن إفادة الكائنات الزمانية المتعاقبة، لا سيما النفوس الإنسانية الواقعة في سلسلة المعدات والعائدات. وأيضاً لو لم تنته سلسلة الإيجاد إلى الجوهر الجسماني لزم أنْ تنحصر الممكنات في العقول فإنّ ما سوى العقول كالنفوس والطبائع والصور والأعراض كالكم والكيف والأين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم.

فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية في الوجود، بقطع النظر عما يوجبه الحسّ من وجود جوهر ممتد فيها بين السطوح والنهايات حامل للكيفيات المحسوسة. فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذي من مقولة الجوهر[2].



---

١ والظلمانية هنا من جهة كونها جسمية.

٢ الأسفار ج٥ ص٢-٣.

الجهة الرابعة: في ماهية الجسم.

ماهية الجسم مركبة من جنس وفصل، جنسُه هو الجوهرية، وفصلُه هو المفهوم ذو الأبعاد الثلاثة.

والمعروف أنّ حد الماهيةِ هو بالجنس والفصل والمعروف أيضاً أنّه يجب أنْ يكون في كل ماهية مبدآن لجزئيها (الجنس والفصل)، ومبدأُ الجنس يؤخذ من المادة الخارجية، ومبدأُ الفصل من الصورة الخارجية والجنس والفصل العقليان بحذاء المادة والصورة الخارجيتين – كما تقدم– ففصل الجسم هو: الممتد في الجهات الثلاثة بشكل مطلق وهو الوصف الإتصالي، وجنسه هو الجوهرية المأخوذة من هيولى الجسم.

الى هنا تم معرفة تركيب الماهية الذهنية للجسم وربط الجسم الخارجي بالجسم الذهني، يبقى الكلام في تحقيق الجسم الخارجي من جهة تركيبه، وهو الجهة البعدية.

الجهة الخامسة: في جزيئات الجسم الخارجي وتركيبه.

تطرّق السيد المصنف قُدِّسَ سِرُّه إلى هذا المطلب وتكلم عن الوحدة الإتصالية للجسم، ثم صار يتكلم عن أجزاء تلك الوحدة وذكر لذلك النظريات المطروحة مع مناقشة ما لا يرتضيه منها وترجيح أحدها.

وقد كثُر الكلام في المقام مما أوجب التطويل وكل ذلك لا يخلو من مناقشة، والمهم أنْ يقع الكلام في مقامين: أحدهما، في ما اختاره الأعلام بحسب التنظير في الفلسفة الطبيعية وهو مشهور المتأخرين من علماءنا، والآخر، ما أثبته العِلم الحديث وهو لا يختلف عما ذكر الأعلام في المقام الأول ولكن بشكل أدق وتسميات حديثة بعد إعمال التحليلات المختبرية والتشريحات الجسمية وملاحظة ذلك بالمجاهر الإلكترونية، ويبقى هذا البحث متجدداً بتطور المعلومات.



المقام الأول: في مختار الأعلام في الفلسفة الطبيعية

قال السيد المصنف ﷺ: الثالث: إنّه مجموعة أجزاء صغار صلبة لا تخلو من حجم يقبل القسمة الوهمية والعقلية دون الخارجية ونسب إلى ذي مقراطيس.

والظاهر أنّ هذا ما يرتضيه ﷺ، لأنّه ردّ على الأقوال الأربعة الأخرى دون هذا.

وقال في نهاية الفصل: فالجسم الذي هو جوهر ذو إتصال يمكن أنْ يفرض فيه الإمتدادات الثلاث ثابت لا ريب فيه لكن مصداقه الأجزاء الأولية التي يحدث فيها الإمتداد الجرمي وإليها تتجزأ الأجسام النوعية دون غيرها على ما تقدمت الإشارة إليه وهو قول ذي مقراطيس مع اصطلاحٍ ما.

وفي تحقيق المقام يقال:

إنّ الجزء الذي ذُكر هو الذرة، ويسمى بالفارسية (اتُم) وبالعربية (أتوم) وبالإنجليزية (atom) وباللاتينية (atomns atomnn).

وهذه الأجزاء والذرات لصغرها وصلابتها لا تتميز، فبتراكمها يُتوهم أنّ الجسم متصل غير مؤلف من أجزاء وهذا ما أوقع بعض أصحاب النظريات المطروحة للقول بعدم الإنقسام.

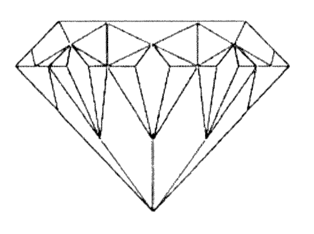
وقيل: إنّ الذرة تساوي نصف سدس القطمير أي ١٢\١ من القطمير وهذا بحسب الظاهر عندهم أصغر شيء. والذرة الآن هي أعم مما ذكر إذ أنّها تدخل في تركيب كل موجود إمكاني.

وينقل العلامة الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته في حاشيته على شرح المنظومة نقلاً عن مؤلف كتاب الدروس الأولية في الفلسفة الطبيعية قوله: التجزّء هو كون الجسم يقبل الإنقسام، فمهما كان الجسم صغيراً يمكن قسمته إلى أقسام أصغر منه، ويتضح ذلك من خلال الأمثلة الآتية وهي: إنّ بعض العناكب تنسج بيوتها بخيوط دقيقة كلٌ منها مؤلف من أربعة خيوط أدقّ منه، وكل واحد من هذه الأربعة مؤلف أيضاً من ألف خيط (فيصبح كل خيط مؤلف من أربعة آلاف خيط)، وكل واحد من الألف يخرج من قناة مخصوصة في جسم العنكبوت وقد دقق

أحد العلماء الجرمانيين في فحص هذه الخيوط فوجد أنّه إذا ضم أربعة مليارات (٤,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠) خيط منها إلى خيط واحد لم تكن أغلظ من شعرة واحدة من شعر لحيته. ولما كان كل خيط منها مؤلفاً من أربعة آلاف خيط أدق منه كما تقدم، فكل من الخيوط الدقيقة يساوي غلظه (١٦,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠\١) من غلظ شعرة واحدة من شعر البشر. ولذلك قيل: إنّ نصف ليبرة[١] من خيوطها الغليظة تحيط بكرة الأرض إذا جُعلت خيطاً واحداً ولُفَّت حولها مع أنّه لو مددنا تلغرافاً حول الأرض على خط الإستواء لاقتضى خمسون ألف ألف ليبراً من الشريط المعتاد[٢].

وفي زماننا الحاضر أصبحت مسألة تكوّن الأجسام من أجزاء من الأمور المسلَّمة بعد أنْ عرفنا أنّ الأجسام مكونة من العناصر الكيميائية المعروفة التي بلغ عددها الآن مائة وثمانية عنصر.

هذا وقد ذكر العلامة الأجل محقق العلوم الأستاذ الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته في كتابه ألف نكتة ونكتة[٣] إنّ لكل من الموجودات الجسمية الحيوانية والنباتية والجمادية ذرات، فالذرات الأرضية كل واحد منها مكعبٌ أضلاعُه مربعات، وكل ذرة من ذرات الماء لها شكل منشوري من عشرين مثلثاً، والذرات الهوائية تتكون من ثمان مثلثات، وغير ذلك من ذرات الموجودات الجمادية فبإجتماع تلك يتكون الجسم.



شكل منشور

---

١ الليبرة من الأوزان تساوي ١٤٣ درهماً.

٢ هزار ويك نكته ص٦٠٨.

٣ في النكتة رقم ٦٣٢.

أمّا أجسام الإنسان والحيوان والنبات فذراتها تكون خلايا، فهناك شيء يُعرف بإسم الخلية. والإنسان والحيوان يشتركان بالخلايا الحيوانية، أمّا النباتية فلها خلاياها الخاصة بها وهذا ما سنتكلم عنه في المقام الثاني.

المقام الثاني: تركيب الأجسام من أجزاء وفق منظار العلم الحديث.

الأجسام إمّا أنْ تكون جمادية أو حيّة، والحيّة تشمل الإنسان والحيوان والنبات، وأقسام الأجسام الحية تتّصف بأنّ الجزئيات الدقيقة فيها أصغر وحدة تركيبية وهي الخلية. وهذه الخلية لها تركيب معيّن سنذكره بإيجاز يعود كل واحد من أجزاء هذه التركيبة الخلوية إلى العناصر الثمانية والمائة آنفة الذكر. أمّا الأجسام الجمادية فهي الأخرى ترجع إلى تآلف العناصر ولكن ليس بصورة خلايا وإنّما بتركيبة معينة منشورية كما تقدم.

الخلية: إنّ كل الكائنات الحية سواء الحيوانية (الحيوان والإنسان) أم النباتية، وسواء كانت البسيطة الأَولية أم المعقدة كلُّها تتكون من الخلايا. فبعض يتكون من خلية واحدة مثل الأميبا والبكتريا، والبعض الآخر أكثر، والإنسان البالغ تكون عدد خلاياه (١٤١٠) خلية. وهذه الخلايا هي عنصر الحياة في الكائنات الحية.

والخلية تُدرس وتتوضح معالمها تحت الميكروسكوب ولها تركيبة دقيقة من جدار ومحتويات يؤلف مجموع الخلايا نسيجاً، والأنسجة تتصل فتشكّل الأعضاء التي يتركب منها الكائن الحي. والخلايا على أنواع جسمية وجنسية وكل جسم يتركب من بروتينات ودهون وكربوهيدرات وأحماض أمينيه. والخلية تتركب من جدار الخلية الذي يحيط بمكوناتها وهي: سائل الخلية المعروف بالسايتوبلازم، والنواة التي بدورها تحتوي على الشبكة الكروماتينية ثم الكروموسومات ثم شريط DNA وهكذا، وهذا الأخير هو المسؤول عن جميع المعلومات الوراثية والصفات الجينية للجسم إلى غير ذلك من التفصيلات[١].

---

١ كما في الشكل الأول.

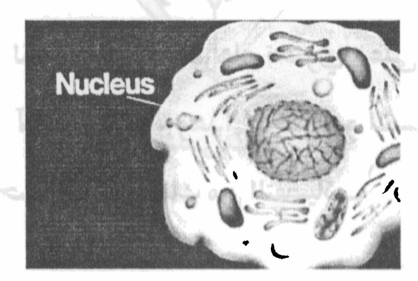
والمهم أنّ كل هذا يرجع إلى العناصر الثمانية والمائة إذ كل واحد من التركيبات المتقدمة يحتوي على تلك العناصر مرتبطة فيما بينها برابط يسمى الأواصر[١]. وقد تكون تلك الأواصر آيونية أو تساهمية وغير ذلك. وعلى أي حال ترجع كل هذه إلى العناصر التي كانت تسمى قديماً بالعناصر الأربعة والأسطقسات كما تقدم.

وأمّا الأجسام الجمادية فهي إمّا من أجسام حيّة كالخشب الناتج من النبات، وهذه تغيّرت حالتها لأنّها فقدت مادة الحياة الخلوية، وإمّا هي جمادية بالأصل، وهذه تعود إلى توليفة خاصة من إرتباط جزيئات معيّنة بين العناصر عن طريق الأواصر المزبورة فتُولِّد تلك الأجسام.

ثم اعلم أنّ العناصر نفسها تتكون من عدة ذرات هي التي تتحد بواسطة الأواصر، كما أنّ لها نواة ومجال كهربائي معيّن ومجال مغناطيسي، إذ أنّ لكل عنصر عدد معين من الجزئيات والإليكترونات تترتب حسب الأوربيتالات المحيطة بالنواة.

وبهذا تعرف أنّ النواة مشتركة بين الموجودات الحية والجمادية وداخل كل نواة نوية وهي التي يقوم العالم في عصورنا المتأخرة ويَقْعُد عليها، وهي المسؤولة عن التفاعلات النووية التي تدخل في جميع مرافق الحياة وعلى جميع المستويات فهي تبني وتعالج وتدمِّر.

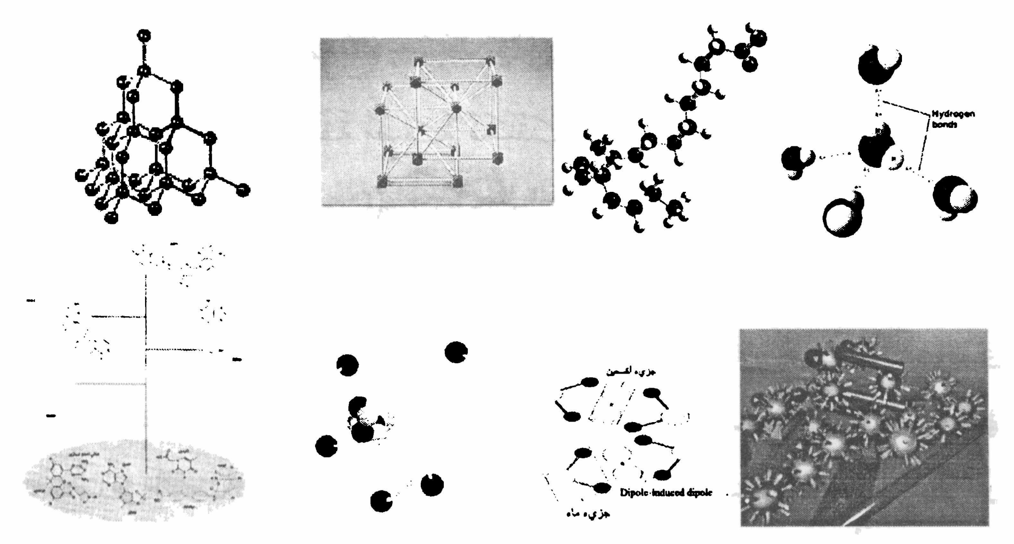
والنتيجة من كل ما تقدم نستطيع أنْ نقول أنّ الجزء الذي تتألف منه الأجسام والذي لا يكون قابلاً للإنقسام في الخارج المتراكم المرصوص الذي يجعل الجسم ذا وحدة إتصالية؛ هو النواة أو النوية الموجودة في العناصر من دون فرق بين الأجسام من الكائنات الحية أو الجمادية.



(الشكل الأول) ملحق رسم الخلية **side view**

---

١ كما في الشكل الثاني.



(الشكل الثاني) تركيبة لبعض العناصر أو المركبات توضح فيها الجزيئات والأواصر

(كل هذا مأخوذ من مصادر عالمية **international**)

الجهة السادسة[1]: تطور الصور الجسمية.

من الطبيعي أنْ يكون هذا المطلب واضحاً في الكائنات الحية التي يلاحَظ تقادمها بتقادم الأيام، ولكن هذا لا يعني عدم وجوده في الجمادات. نعم، في الكائنات الحية يكون أوضح وأوضح منه في الإنسان لأنّه يلاحظ ذلك التطور والإنتقال في الصور. والقرآن الكريم صرّح بهذه الإنتقالات.

قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ﴾[2].

---

١ من الجهات المرتبطة بالجسم الذي هو المبحث الثالث.

٢ سورة الحج: الآية ٥.

وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾ ﴾[١].

وغير ذلك من الآيات والروايات. وقد تطرّق الشيخ الرئيس إلى تبدّل الصور وتطورها في الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء حيث قال: ﴿والذي يجب أنْ يعلم هو أنّ المني إلى أنْ يتكون حيواناً تعرض له تكوّنات أخرى تصلُ ما بينها إستحالات في الكيف والكم، فيكون المني لا يزال يستحيل يسيراً يسيراً وهو بعدُ مني إلى أنْ تنخلع عنه صورة المنوية ويصير علقة[٢] وكذلك حالها إلى أنْ يستحيل مضغة وبعدها عظاماً وعصباً وعروقاً وأموراً أخرى لا ندركها[٣] وكذلك إلى أنْ يقبل صورة الحياة[٤] ثم كذلك ويتغيّر إلى أنْ يشتدّ فينفصل. لكن ظاهر الحال يوهم أنّ هذا سلوك واحد من صورة جوهرية إلى صورة جوهرية أخرى. ويظن لذلك أنّ في الجوهر حركة وليس كذلك بل هناك حركات وسكونات كثيرة﴾[٥].



---

١ سورة المؤمنون: الآيات ١٢ – ١٤.

٢وهي قطعة دم جامدة تتكون بعد اتحاد الحيمن بالبويضة التي تُنتج البيضة المخصبة المسماة بالزايجوت **zygote**.

٣ قد أثبت العلم الحديث ببركة علم التشريح تفاصيل جسم الإنسان أكثر، وما في علم الله تعالى أكثر.

٤ في الشهر الرابع حيث تحلّ فيه الروح.

٥ الشفاء – الطبيعيات ج. السماع الطبيعي ص١٠١ نشر مكتبة آية الله المرعشي.

الجهة السابعة: فعل الصورة في المادة وتكوّن الجسم بالنسبة للإنسان.

قصة الإنسان:

إنّما اخترنا الإنسان من باقي ذوات الأجسام لأشرفيته على باقي المخلوقات الأخرى وأعقدها تكويناً، فإذا عرفناه عرفنا من هو أدنى منه تركيباً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى محاولة لتطبيق ذلك على آية: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴾[1].

ونريد بهذا جمع الأمور الثلاثة في هذا المبحث بتفاصيلها. وما سأتلوه هو ما أعتقده مع إقامة الأدلة عليه في أكثر المباحث التي طرحناها لذا سنعوّل على نتائج ما حققناه في غير محل فالتفت وتذكّرْ ما تقدّم.

عندما أراد الله تعالى أنْ يؤسّس المخلوقات من غير شيء سبق، وحيث لم يكن شيء إلا هو، فاض وجوده المطلق بقدرته وعلمه وإرادته عن مخلوقٍ أوّل ووجود مطلق ونور واحد، صار ممثّلاً مطلقاً له وخليفة أرضياً إلى يوم يبعثون. فصار لهذا النور الواحد والوجود الماجد ظاهراً نبوياً محمدياً، وباطناً ولوياً علوياً، واستتماماً توقفياً شاملاً شمولاً عِليّاً عِصمتيّاً فاطمياً. فاقترن الباطن بالمتمم فوُجدتْ بهذا الإقتران عاليات حروف الحق فَانفَتَقَ كلٌّ عن رَتْق، وتخصصت أرباب الأنواع. وحصل نفس ذلك في الأنواع حتى تفرّدت مجرداتُها وتمنهجت نفوسُها وعقولُها بإتحاد صورةِ وجودٍ فاضَ من واسطةِ الحقّ وطينةِ خيرٍ لُزِبتْ من ترابِ عِليين وغيره مع ماءِ رحمة الرحمن فخرجتْ أجسامهم الملكوتية ومفرداتُهم الكلّية وأرواحهم الإلهية من صلب أبٍ آدميّ، واجتمعوا في عراص عالم الظلال وأعطوا العهد والميثاق بالتدبير الحقّي في جميع عوالم الوجود.

ثم على تلك الأمثلة والأشباح وعين النفوس والأرواح سبَّب إتحادُ مائين وجودَ بدايةِ أفراد الإنسان، وهذان الماءان هما الحيمن والبويضة فيهما؛ خلايا تعود إلى إتحاد مجموعة عناصر مرتبة بأواصر، ونفس العناصر فيها ذرات مرتبطة بأواصر فالعنصر صورة ومادة، مادتُه؛ ذراتُه

---

[1] سورة الطارق: الآية ٥.

وصورتُه هي الذرات المتصلة بالآصرة وكذا إرتباط العناصر هو صورة الخلية وإرتباط الخلايا صورة النسيج، وترابطُ الأنسجةِ صورةُ العضو، وترابطُ الأعضاءِ صورةُ الجسم الذي هو على صورة ذلك الجسم الذي تطور على ما تقدم في رحم الأُم، وتنقلت مادته في الصور مع تغيير في المادة بما يلائم الصورة حتى إذا بلغ الأشهر الأربعة دبّت فيه الروح وتمنهج كونه ذكراً أو أنثى. فإذا أكمل الأشهر التسعة خرج صارخاً بوجه الظلمات مريداً النور الذي أعطاه بارئه لكي يتحقق من الوعد الذي أبرمه، وصارت له نفس يعقل بها ويحسّ الأشياء ثم يتدرج في كل هذا حتى يكون بشراً متعلماً يكدح إلى أنْ يكون إنساناً ثم إنساناً كاملاً

قال حافظ:

ساقى بنور باده بر افروز جام ما
مطرب بگو كه كار جهان شد بكام ما
ما در پياله عكس رخ يار ديده ايم
اى بى خبر ز لذت شرب مدام ما
هرگز نميرد آنكه دلش زنده شد به عشق
ثبت است در جريدهٔ عالم دوام ما[1]

يعني:

أيها الساقي أشعل بنور الخمر كأس شرابي، وأنّت أيها المطرب غنِّ لي وقل: (أصبحت الدنيا وقفاً لمرادي). فكثيراً ما رأيت في كأس الشراب صورة الحبيب ممثلة بادية، فهل عندك نبأٌ بذلك يا من تجهل لذة احتساء الخمر الصافية. لن يموت أبداً من يعيش قلبه على العشق الدائم، كذلك قد رأينا مثبتاً في صحف العالم.



---

١ ديوان حافظ – غزل شماره ١١.

آخر حرف:

هل أنت كما خلقك الله أو أنّك سعيت في تبديل خلقه ما دام ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[١] فوفّر جهدك لاكتشاف نفسِك ومعرفة ربِّك.

الجهة الثامنة (خاتمة): أمور تتعلق بالجسم وهي:

الأمر الأول: الإتحاد والتداخل.

هل يمكن لجسمين أنْ يتداخلا ويتحدا فيكونان جسماً واحداً فيكون ذلك الجسم الواحد مصداقاً للجسمين؟ الجواب: كلا وهو مستحيل.

السبب في ذلك:

١- إنّ الجسم بحاجة ذاتية إلى فراغٍ مشهود يملؤه، والجسم المدخول فيه مُصمت بحسب الشهود فلا يمكنه الدخول فيه.

٢- إنّ التداخل يستلزم أنْ يكون الواحد يساوي الإثنين أو يستلزم إجتماع المثلين، أو أنّ الجسم المحتاج إلى فراغٍ يشغله يكون بلا فراغٍ يشغله؛ أو يصير المصمت مجوفاً. وكل هذا مستحيل.

٣- عرفنا في المنطق والفلسفة أنّه لا يتقوم جنس بفصلين لنوع واحد، فإنّ لكلٍّ من الجسمين صورة نوعية وهي فصلٌ للجسم المطلق.

٤- إنّ الصورتين النوعيتين من قبيل الضدين فإجتماعهما في محلٍّ واحد مستحيل وبهذا يتّضح بطلان أي نوع من أنواع التداخل أو الإتحاد.

الأمر الثاني: قبول القسمة.

تقدم أنّ الجسم قابل للقسمة، وانقسامه يكون على ثلاثة أنواع ومنها سنعرف ما تبناه السيد المصنف وقويناه من تجزؤ الأجسام وكذلك يتضح الآراء المتقابلة والرد عليها.

---

١ سورة الروم: الآية ٣٠.

أمّا الأنواع الثلاثة فهي:

١- الإنقسام الفكي: وهو الإنقسام الخارجي المشاهد.

٢- الإنقسام الإفتراضي: وهو الإنقسام الذي يكون عند افتراض خط عليه يقسمه قسمين.

٣- الإنقسام العقلي: وهو حكم العقل بأنّ كل جسم - ولو كان في نهاية الصغر - فهو ذو جهات وجوانب ومن الواضح أنّ كل جهة وجانب غير الجهة والجانب الآخر. وباقي الإنقسامات - إنْ وجدت - ترجع إلى هذه.

وقابلية الجسم للإنقسام هي الإنقسام العقلي كما أسلفنا. وبذا يتبين بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزأ الذي تطرق له المصنف ضمن الإقوال التي ساقها في حقيقة الجسم.

والجزء الذي لا يتجزأ: هو جوهر ذو وضع لا يقبل الإنقسام أصلاً لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم أو الفرض العقلي، تتألف الأجسام من أفراده وبانضمام بعضها إلى بعض كما هو مذهب المتكلمين وقد نفاه بعض الحكماء. ويسمى أيضاً بالجوهر الفرد والنقطة الجوهرية.

أمّا أدلة استحالته فهي:

أ- إنّ كل جزء يتجزأ له جهتان متقابلتان: مثل اليمين واليسار ومثل الفوق والتحت، وكذا الخلف والأمام. وهذا أمر مفروغ منه وعليه؛ إنّ كل متقابلين متغايران ويستحيل إتحادهما وإلا لم يكونا متقابلين، والتغاير بحد ذاته إنقسام طبيعي.

ب- إنّ لكل جسم - مهما كان - أجزاء افتراضية، بشهادة صحة الإشارة إلى أي نقطة منه وهذه الإشارة سواء كانت حسية أم عقلية وهذا واضح أيضاً، وعليه إنّ المشار إليه في كل إشارة غير المشار إليه في إشارة أخرى وهذا بحد ذاته -أي تغاير الإشارة- إنقسام طبيعي.

ج- لنفترض وَضْعَ جزء لا يتجزأ على ملتقى جزئين لا يتجزأن؛ فهو يلاقي بعضاً من كل منهما دون بعض، وذلك بديهي؛ وعليه فهما متجزئان وكذلك الجزء الموضوع عليها. وقد ثبت بالبراهين أنّ كل مقدار قابل للقسمة وبهذا يتضح استحالة الجزء الذي لا

يتجزأ. بل حتى لو قيل أنّه ليس بجسم فمن المستحيل أنْ يكون بلا مقدار وقد عرضنا أنّ كل مقدار قابل للقسمة.

قال المحقق السبزواري:

تفكّــك الرحـــى ونفـــي الــدائرة وحجـــجٌ أخـــرى لـــديهم دائـــرة
مبطلـــــة الجــــواهر الأفــــراد فـــي واجـــب القبـــول بالأبعـــاد
ممـــا نفـــى الجـــزء بقـــول مطلـــقِ محاذياتُـــــه الجهـــــات فتِـــــقِ

الأمر الثالث: التناهي

التناهي: هو حد المقدار بمعنى تحديد نهاية المحدود من جميع الأطراف، والأجسام كلّها متناهية ويستحيل تحقق بُعدٍ لا نهاية له.

والتناهي الذي هو حد قد يكون بحدٍ واحد كالكُرة إذ حدُّها هو المحيط، وقد يكون بأكثر من حد مثل باقي أشكال الأجسام. وعليه تكون للتناهي بداية ونهاية. وهو يقبل الزيادة والنقصان.

وكل هذا واضح لا شك فيه وإنّما الكلام في بعض الأجسام التي قد يُتوهم تناهيها، ومن أمثلة ذلك وأهمّها هو الفضاء الذي يحوي السماوات والأرض. ولمّا يصلِ العلمُ إلى حدوده ونهايته ولعل هذا هو السبب في ادعاء أنّه غير متناهٍ، ولكن من الواضح والجلي أنّ عدم الوصول إلى النهاية غير الوصول إلى لا نهاية.

وقبل إثبات أنّه متناهٍ – على إعتبار كونه جسماً – نقدم مقدمة حول اللاتناهي لكي يمكن معرفة تفاصيل التناهي وعدمه اذ تقدم معنى التناهي واليك معنى اللاتناهي.

اللاتناهي: هو الذي لا نهاية له إمّا من جانب واحد أو أكثر وعليه فهو لا يزيد ولا ينقص إذ الزيادة والنقصان أمران إضافيان، والحدّ هو المضاف إليه لكل منهما والزيادة والنقصان، فإذا انتفى الحد انتفت الزيادة وكذا النقصان.

إذا عرفت هذا فإليك برهان تناهي الفضاء فلسفياً:

١- البُعد غير المتناهي مجمع النقيضين، فهو مستحيل الوجود لأنّ المقدار يقبل الزيادة والنقصان وهما من خصائصه وكونه غير متناه لا يقبل الزيادة والنقصان، فيكون المقدار غير المتناهي يقبل الزيادة والنقصان ولا يقبل الزيادة والنقصان وهذا جمع بين النقيضين.

٢- من البديهي إمكان تصور مقدار غير متناهٍ أطول من مثله وذلك ملزم لكونه مثله متناهياً، لأنّ وجود الأطول والحكم به موقوف على كون الطويل محدوداً بحد وإلا لم يَجُز الحكم بأطولية الأطول. فإذا ثبت تناهي المثال والمفترض أنّه غير متناه، فقد ثبت تناهي جميع أمثاله، لأنّ الحكم في الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

٣- لو جاز حصول مقدار غير متناه، لجاز أنْ يخرج خطان إلى ما لا نهاية من نقطة واحدة على نحو ساقي مثلث متساوي الأضلاع، ومن الواضح أنّ الساقين كلّما امتدا وتماديا في الطول يتساوى الوتر بينهما في الطول بنفس ذلك المقدار، إذ المفترض مساواته لهما، فإذا صار الساقان غير متناهيين في الطول صار الوتر غير متناهٍ، ولكن كون الوتر لا نهاية له أمرٌ مستحيل لأنّه محصور برأسي الساقين، وعليه يكون الوتر متناهٍ من الجانبين وهو يساوي الساقين فيكون الساقان متناهيين، وما فرض أنّه غير متناهٍ بَدا أنّه متناهٍ وثبت المطلوب.

٤- نفترض خطأً غير متناهٍ يبدأ من جانب، ثم نُنْقص من جانبه المتناهي مقداراً فينقسم الخط إلى خطين: خط قصير وخط طويل غير متناه يبدأ من منتهى الخط القصير، ويكون هذان الخطان جزئين للخط الأم المنقسم، وهذا الخط الأم يمثل الكل أي الخطين المنقسمين.

ثم نطبق الجزء الطويل على الجزء القصير فإمّا أنْ ينقص من جانبه اللامتناهي شيء أولا، فعلى الأول (إنّه ينقص من جانبه) لزم كونه متناهياً، لأنّ غير المتناهي لا يزيد ولا ينقص.

وعلى الثاني (إنّه لا ينقص من جانبه) لزم تساوي الكلُ (وهو الخط الأم) والجزءُ (وهو القسم المتناهي) فتعيَّن الأول. وهو المتناهي [١].

الأمر الرابع: الثقالة.

كل جسم له ثقل، ولكل جسم ثقل خاص به، والثقل قد يكون نوعياً وهو الثقل الكيمياوي أو وزنياً وهو الثقل الفيزياوي المتعارف، وثقل الجسم هذا هو المعنيّ في الكلام ومنشؤه هو الجاذبية الموجودة في الأرض.

والمهم أنْ يُعلم بأنّ الثقالة هذه من آثار الصورة الجسمية، وليس المادة اذ قد فرضنا أنّها قوة محضة وعلى هذا فالإختلاف في الثقالة إنّما ينشأ من إختلاف الصور.

والنتيجة: كما يستحيل وجود جسم بدون صورة لأنّها الفصل المقوِّم له، فيمتنع تبعاً لذلك وجود جسم بدون ثقل حتى الهواء والبخار وهذا أمر ينبغي أنْ يكون واضحاً.

الأمر الخامس: المكان.

كل فراغ مشهود يشغله الجسم بحيث يكون له مساحة على الأرض وحيّزاً في الهواء يسمى مكاناً للجسم. هذا بالنسبة للجسم الأرضي أمّا الهوائي فله مكان أيضاً وهو الحيز والفراغ الذي يشغله. إذن المكان أعم من أنْ يكون على سطح الأرض وهو حقيقة كونية موجودة. وهذه أمور بديهية لا تحتاج إلى برهان. وعلى هذا قِسْ باقي الأمور التي لا تحتاج إلى بحث أكثر وهي الزمان والجهة والأعراض. نعم يبقى شيء واحد وهو الحركة وسنذكرها فيما يأتي لأنّ السيد المصنف قد عقد لها بحثاً مستقلاً.

وبهذا يتم الكلام حول الجواهر الخمسة.



---

١ الفلسفة العليا للسيد رضا الصدر ص١٧١–١٧٢.

الفصل الثالث
في الجسم

لا ريب أن هناك أجساما مختلفة تشترك في أصل الجسمية[١] التي هي الجوهر الممتد في الجهات الثلاث فالجسم بما هو جسم قابل للإنقسام في جهاته المفروضة وله وحدة إتصالية عند الحس فهل هو متصل واحد في الحقيقة كما هو عند الحس أو مجموعة أجزاء ذات فواصل على خلاف ما عند الحس[٢].

وعلى الأول فهل الأقسام التي له بالقوة متناهية أو غير متناهية وعلى الثاني فهل الأقسام التي هي بالفعل وهي التي انتهى التجزي إليها لا تقبل الإنقسام خارجا لكن تقبله وهما وعقلا لكونها أجساما صغارا ذوات حجم أو أنها لا تقبل الإنقسام لا خارجا ولا وهما ولا عقلا لعدم اشتمالها على حجم وإنما تقبل الإشارة الحسية وهي متناهية أو غير متناهية ولكل من الشقوق المذكورة قائل.

فالأقوال خمسة الأول إن الجسم متصل واحد بحسب الحقيقة كما هو عند الحس وله أجزاء بالقوة متناهية[٣] ونسب إلى الشهرستاني.

الثاني أنه متصل حقيقة كما هو متصل حسا وهو منقسم إنقسامات غير متناهية بمعنى لا يقف أي أنه يقبل الإنقسام الخارجي بقطع أو بإختلاف عرضين ونحوه حتى إذا لم يعمل الآلات القطاعة في تقسيمه لصغره قسمة الوهم حتى إذا عجز عن تصوره لصغره البالغ حكم العقل كليا بأنه كلما قسم إلى أجزاء كان الجزء الحاصل لكونه ذا حجم له طرف غير طرف يقبل القسمة من غير وقوف فإن ورود القسمة لا يعدم الحجم ونسب إلى الحكماء.

الثالث أنه مجموعة أجزاء صغار صلبه لا تخلو من حجم يقبل القسمة الوهمية والعقلية دون الخارجية ونسب إلى ذي مقراطيس.

الرابع أنه مؤلف من أجزاء لا تتجزأ لا خارجا ولا وهما ولا عقلا وإنما تقبل الإشارة الحسية وهي متناهية ذوات فواصل في الجسم تمر الآلة القطاعة من مواضع الفصل ونسب إلى جمهور المتكلمين.

---

١ تمسك تَبْرُ بالوضوح والبداهة والضرورة في وجود الأجسام؛ وهذه إنّما كانت لأجل نظره أنّ الأجسام هي أجسام خارجية.

٢ أي بحسب الإنقسام العقلي، وهذا شروع في أنّه هل أنّ للجسم وحدة إتصالية ذهنية وحسية، أو أنّ الوحدة الإتصالية حسية فقط دون الذهنية.

٣ يعني: ليس الإتصال فقط بالحس وإنّما الإتصال في الحقيقة؛ والأجزاء التي بالقوة متناهية يعني التي لا تُحدَّد تحديداً فعلياً خارجياً وعندها لا تكون إلا في الذهن.

الخامس تأليف الجسم منها كما في القول الرابع إلا أنها غير متناهية ويدفع القولين الرابع والخامس أن ما ادعى من الأجزاء التي لا تتجزأ إن لم تكن ذوات حجم امتنع أن يتحقق من إجتماعها جسم ذو حجم بالضرورة وإن كانت ذوات حجم لزمها الإنقسام الوهمي والعقلي بالضرورة وإن فرض عدم إنقسامها الخارجي لنهاية صغرها.

على أنها لو كانت غير متناهية كان الجسم المتكون من إجتماعها غير متناهي الحجم بالضرورة وقد أقيمت على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وجوه من البراهين مذكورة في المطولات.

و يدفع القول الثاني وهن الوجوه التي أقيمت على كون الجسم البسيط ذا إتصال واحد جوهري من غير فواصل كما هو عند الحس وقد تسلم علماء الطبيعة أخيرا بعد تجربات علمية ممتدة أن الأجسام مؤلفة من أجزاء صغار ذرية مؤلفة من أجزاء أخرى لا تخلو من نواة مركزية ذات جرم وليكن أصلا موضوعا لنا.

و يدفع القول الأول أنه يرد عليه ما يرد على القول الثاني والرابع والخامس لجمعه بين القول بإتصال الجسم بالفعل وبين إنقسامه بالقوة إلى أجزاء متناهية تقف القسمة دونها على الإطلاق.

فالجسم الذي هو جوهر ذو إتصال يمكن أن يفرض فيه الإمتدادات الثلاث ثابت لا ريب فيه لكن مصداقه الأجزاء الأولية التي يحدث فيها الإمتداد الجرمي وإليها تتجزأ الأجسام النوعية دون غيرها على ما تقدمت الإشارة إليه وهو قول ذي مقراطيس مع إصلاح ما.

الفصل الرابع

في إثبات المادة الأولى والصورة الجسمية[1]

إن الجسم من حيث هو جسم ونعني به ما يحدث فيه الإمتداد الجرمي أولا وبالذات أمر بالفعل[2] ومن حيث ما يمكن أن يلحق به شيء من الصور النوعية ولواحقها أمر بالقوة[3] وحيثية الفعل غير حيثية القوة لأن الفعل متقوم بالوجدان[4] والقوة متقومه بالفقدان[5] ففيه جوهر هو قوة الصور الجسمانية بحيث إنه ليس له من الفعلية إلا فعلية أنه قوة محضة وهذا نحو وجودها والجسمية التي بها الفعلية صورة مقومة لها فتبين أن الجسم مؤلف من مادة وصورة جسمية والمجموع المركب منهما هو الجسم.

---

١ إنّ بحثه هذا ثبوتي.

٢ يعني شيء خارجي.

٣ وهو الجسم الملكوتي.

٤ يعني الوجود.

٥ يعني بعدم الوجود.

تتمة فهذه هي المادة الشائعة في الموجودات الجسمانية جميعا وتسمى المادة الأولى والهيولى الأولى.

ثم هي مع الصورة الجسمية مادة قابلة للصور النوعية اللاحقة وتسمى المادة الثانية.

الفصل الخامس
في إثبات الصور النوعية

الأجسام الموجودة في الخارج تختلف إختلافا بينا من حيث الأفعال والآثار[١] وهذه الأفعال لها مبدأ جوهري لا محالة وليس هو المادة الأولى[٢] لأن شأنها القبول والإنفعال دون الفعل ولا الجسمية المشتركة[٣] لانها واحدة مشتركة وهذه الأفعال كثيرة مختلفة فلها مباد مختلفة[٤] ولو كانت هذه المبادي أعراضا مختلفة وجب انتهاؤها إلى جواهر مختلفة وليست هي الجسمية لما سمعت من إشتراكها بين الجميع فهي جواهر متنوعة تتنوع بها الأجسام تسمى الصور النوعية.

تتمة

أول ما تتنوع الجواهر المادية بعد الجسمية المشتركة إنما هو بالصور النوعية[٥] التي تتكون بها العناصر ثم العناصر مواد لصور أخرى تلحق بها وكان القدماء من علماء الطبيعة يعدون العناصر أربعا وأخذ الإلهيون ذلك أصلا موضوعا وقد أنهاها الباحثون أخيرا إلى ما يقرب من مائة وبضع عنصر.

---

١ يريد تَدَّسَّ أنْ يشير أنّ لكل جسم نفس ونتيجته إنّ لكل نفس فعل وأثر وتلك النفوس المتباينة إنّما يكون تباينها من جهة صورها؛ وتباين الآثار والأفعال هو لتباين الصور.

٢ أي وليس المبدأ؛ حيث قلنا أنّ الجسم هو صورة ومادة وليس هو المادة لأنّها قوة محضة فليس هو إلا الصورة ولا يكون التأثير إلا للصورة.

٣ أي وليس العموم المجموعي في المادة والصورة.

٤ تعليله بأنّ التأثير ليس للجسمية المشتركة بأنّها واحدة صدر منها أفعال كثيرة؛ عليلٌ لأنّه يُدفع بالنقطتين التاليتين:

أ- يظهر منه تَدَّسَّ إنّه تمسك بقاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، قد ذكرنا في محله أنّ الواحد المقصود هو الواحد الجنسي وهذا يصدر منه الكثير وقد أثبتنا ذلك في الحقيقة المحمدية ﷺ خصوصاً بعد أنْ بيّنا أنّ التأثير للصورة والوجود التي هي الحقيقة السارية في جميع الأشياء والتي كلها تحتوي على الوجود؛ ولعلّ السيد المصنف تَدَّسَّ يقرّ بما نقول.

ب- ما مقصوده بالجسمية المشتركة فهل الجسمية بالخارج أو حتى المثالية الموجودة في العالم السابق لعالمنا؛ وعلى كلا التقديرين فقد اتضح لك ممّا نقلناه عن الشواهد الربوبية في الميمرات.

٥ وعلى هذا تكون الصور فصول تلك الأجسام.

الفصل السادس

في تلازم[1] المادة والصورة

المادة الأولى والصورة متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى.

أما أن المادة لا تتعرى عن الصورة فلان المادة الأولى حقيقتها أنها بالقوة من جميع الجهات فلا توجد إلا متقومة بفعلية جوهرية[2] متحدة بها إذ لا تحقق لموجود إلا بفعلية والجوهر الفعلي الذي هذا شأنه هو الصورة[3] فإذن المطلوب ثابت.

و إما أن الصور التي[4] من شأنها أن تقارن المادة لا تتجرد عنها فلان شيئا من الأنواع التي ينالها الحس والتجربة لا يخلو من قوة التغير وإمكان الإنفعال[5] وهذا أصل موضوع مأخوذ من العلوم الطبيعية وما فيه القوة والإمكان لا يخلو من مادة فإذن المطلوب ثابت[6].

الفصل السابع

في أن كلا من المادة والصورة محتاجة إلى الأخرى

بيان ذلك[7] أما إجمالاً فإن التركيب بين المادة والصورة تركيب حقيقي إتحادي ذو وحدة حقيقية وقد تقدم أن بعض أجزاء المركب الحقيقي محتاج إلى بعض.



---

١ وهو الحاجة.

٢ يعني فعلية الصورة، وقال جوهرية لأجل جهة المسانخة.

٣ لمنع الخلو من تركب الصورة من كليهما فتحتاج إلى جوهر لتقوم، والجوهر لا يخلو من المادة والصورة وليس هو إلا الصورة.

٤ وهذه حاجة الصورة للمادة.

٥ والتغيّر والإنفعال لا يمكن أنْ يلحظ في الخارج إلا بالتلبس بالمادة.

٦ أقول: الظاهر من السيد المصنف في قوله: (التي ينالها الحسّ والتجربة) أنّه ركّز نظره على التأثير الخارجي المحسوس بالحواس الخمسة الكثيفة الذي جعل سببه الرئيسي وعلته التامة التأثير الكثيفي، وهو قد جارى بهذا سواد الأفعال في التأثير والتأثر، وأمّا خواصها-التأثير والتأثر- فيمكن أنْ يكون بلا مادة من إحدى الجهات كما في الولاية التكوينية لأهل الله.

٧ إنّه تترَسُّ لم يبيّن سابقاً إلا التلازم الذي تقدم في الفصل السابق وكلمة (ذلك) إشارة إليه، والحال أنّه نفس الإحتياج فلا داعي لفصلهما؛ إذ أنّ التلازم هو الإحتياج، كما في تلازم العبد للواجب تعالى ولكن من سوء اختيار العبد ينكر تلك الملازمة فيترك الواجب ويبتعد عنه.

وأما تفصيلا فالصورة محتاجة إلى المادة في تعينها[1] فإن الصورة إنما يتعين نوعها[2] بإستعداد سابق تتحمله المادة وهي تقارن صورة سابقة وهكذا[3].

و أيضاً هي محتاجة إلى المادة في تشخصها أي في وجودها الخاص بها من حيث ملازمتها للعوارض المسماة بالعوارض المشخصة من الشكل والوضع والأين ومتى وغيرها.

و أما المادة فهي متوقفة الوجود حدوثا وبقاء على صورة ما من الصور الواردة عليها تتقوم بها وليست الصورة علة تامة ولا علة فاعلية لها لحاجتها في تعينها وفي تشخصها إلى المادة[4] والعلة الفاعلية إنما تفعل بوجودها الفعلي[5] فالفاعل لوجود المادة جوهر مفارق للمادة من جميع الجهات فهو عقل مجرد أوجد المادة وهو يستحفظها بالصورة بعد الصورة التي يوجدها في المادة[6].

فالصورة جزء للعلة التامة وشريكة العلة للمادة وشرط لفعلية وجودها[7].

و قد شبهوا استبقاء العقل المجرد المادة بصورة ما بمن يستحفظ سقف بيت بأعمدة متبدلة فلا يزال يزيل عمودا وينصب مكانه آخر[8].

و اعترض عليه[1] بأنهم ذهبوا إلى كون هيولى عالم العناصر واحدة بالعدد فكون صورة ما وهي واحدة بالعموم شريكة العلة لها يوجب كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وهو أقوى وجودا من الواحد بالعموم مع أن العلة يجب أن تكون أقوى من معلولها.

---

١ أي تحصصها في الخارج.

٢ وليس شخصها على إعتبار أنّ الصور الشخصية لمجموعة أشياء تكون واحدة كالصورة الإنسانية والصورة الفرسية حيث كلها تجمعها صورة واحدة، وإنّما يكون النوع في الصورة لاستعداد المادة.

٣ وهذا يعني أنّ المادة واحدة تَتَنَقّل عليها الصور الواحدة تلو الأخرى، ولا يُتوهم بأنّ المادة الواحدة التي تتعاقب عليها الصور تعني أنّ الله سبحانه لا يمكن أنْ يخلق مواد متعددة؛ بل إنّ المادة قابل؛ والقابل واحد غايته أنّ تلك القابلية تتغير بتغير فاعلية تلك الصور كما يتضح ذلك في مثال النطفة ثم العلقة ثم المضغة ثم مخلقة وغير مخلقة ثم عظام ثم كسوة العظام باللحم ثم إنشاء ذلك جنيناً ثم تتابع ذلك وقتاً بعد وقت. إلى أنْ يبلغ ما يبلغ.

٤ وهذا يلزم منه الدور بتقريب: إنّ المادة متوقفة كلّياً على الصورة في إيجادها والصورة متوقفة على المادة في تشخصها فيلزم توقف فاعلية الصورة في المادة على فاعلية المادة في الصورة وهذا عين الدور الباطل فلا تكون الصورةُ العلّةَ التامة للمادة ولا العلّةَ الفاعلية.

٥ والوجود الفعلي للصورة متوقف على المادة.

٦ كان من الأولى له ﷺ أنْ يذكر من البداية أنّ المادة مخلوقة لله عز وجل، وكأنّه في عبارته هذه يريد أنْ يجرجر الأمر إلى مصدر الفيض تبارك وتعالى أو الصادر الأول ﷺ.

٧ هذه ثلاث صفات للصورة.

٨ والتشبيه ليس في محله.

ولو أغمضنا عن ذلك فلا ريب أن تبدل الصور يستوجب بطلان الصورة السابقة وتحقق حقه في محلها وإذ فرض أن الصورة جزء العلة التامة للمادة فبطلانها يوجب بطلان الكل أعني العلة التامة ويبطل بذلك المادة فأخذ صورة ما شريكة العلة لوجود المادة يؤدى إلى نفي المادة[٢].

و الجواب أنه سيأتي في مرحلة القوة والفعل أن تبدل الصور في الجواهر المادية ليس بالكون والفساد وبطلان صورة وحدوث أخرى بل الصور المتبدلة موجودة بوجود واحد سيال يتحرك الجوهر المادي فيه وكل واحد منها[٣] حد من حدود هذه الحركة الجوهرية فهي موجودة متصلة واحدة بالخصوص وإن كانت وحدة مبهمة تناسب إبهام ذات المادة التي هي قوة محضة وقولنا إن صورة ما واحدة بالعموم شريكة العلة للمادة إنما هو بإعتبار ما يطرأ عليها من الكثرة بالإنقسام[٤].

---

١ حاصل الإعتراض: هو التمسك بأقوائية الوحدة العددية على الوحدة بالعموم، وهذا ما يحتاج إلى بيان؛ أمّا الوحدة العددية فمعروفة وهي تقابل الإثنين والثلاثة، وفي مقامنا تعني أنّ تركيبة العناصر للمادة التي ستتحد مع الصورة واحدة وهذه هي الوحدة المتعارفة.

أمّا الوحدة بالعموم فتعني أنّ الواحد الذي يمكن أنْ يكون عاماً على الواحد بالعدد هذا والواحد بالعدد ذاك وهكذا ... والسيد المصنف تمسك بأنّ الوحدة بالعدد أقوى من الوحدة بالعموم ووجه الأقوائية عنده مع أنّه لم يذكر الوجه هو أنّ الوحدة العددية محددة معروفة لها الفاعلية، والوحدة بالمعروف وحدة عائمة غائمة وما دامت كذلك فهي ليست بفاعلة وإنْ فعلت فتأثيرها ضعيف.

والمعترِضِ على ما نقله السيد المصنفِ منع من أنْ تكون الوحدة بالعموم التي هي وحدة الصورة علّة للمادة التي هي واحدة بالعدد تمسكاً بأنّ الأضعف لا يؤثر في الأقوى وإنّما الأقوى يؤثر في الأضعف.

أقول:

الوحدة تقسم إلى الوحدة الحقيقة (ولتكن هي الوحدة بالعدد)، وإلى الوحدة بالإفاضة التي تسمى بالوحدة الإفاضية كالمفهوم الواحد للوجود الفائض على كثيرين مع أنّه واحد. ووحدة الصورة وحدة إفاضية وهي أقوى من أي شيء وبهذا ينتقض قول المعترض، فهي ألفاظ مرتبة ولكنها خالية من أي معنىً.

٢ وجوابه: إنّه في التطور المادي لا يوجد تغيّر للصورة بالكلية وإنّما تغيّر لشكل صورة واحدة بأنْ تكون تلك الصورة سيالة ويتبدل شكلها لا كلها وحقيقها حتى أنّه قيل إنّه تحت المجهر أنّ شكل الحيوان المنوي هو يشبه شكل الإنسان الخارجي.

والإعتراض الثالث: إنّ الإنتقال من تبدل الصور لا بدّ له من زمن يحدث فيه ذلك الإنتقال وهذا الزمن وإنْ كان قليلاً جداً ولكنه يستلزم خلو الواقع من أي صورة ويستلزم ذلك خلو ذلك الزمن من أي صورة يعني خلوه من أي علة في ذلك الزمن فتنتفي العلة التي هي الصورة وينتفي المعلول الذي هو المادة.

وجوابه كالجواب السابق فهو لا يوجد تبدل بل التغيّر في شكل الصورة.

٣ أي من الصور؛ بل من أشكال الصورة.

٤ وقد ثبت أنّ الحيوان المنوي للإنسان في المجهر صورته هي نفس صورة الإنسان وهذا يثبت المطلوب.

الفصل الثامن

النفس والعقل موجودان[١]

أما النفس وهي الجوهر المجرد من المادة ذاتا المتعلق بها فعلا فلما نجد في النفوس الإنسانية من خاصة العلم[٢] وسيأتي في مرحلة العاقل والمعقول أن الصور العلمية مجردة من المادة موجودة للعالم حاضرة عنده[٣] ولو لا تجرد العالم بتنزهه عن القوة ومحوضته في الفعلية لم يكن معنى لحضور شيء عنده فالنفس الإنسانية العاقلة[٤] مجردة من المادة وهي جوهر لكونها صورة لنوع جوهري وصورة الجوهر جوهر على ما تقدم.

و أما العقل فلما سيأتي أن النفس في مرتبة العقل الهيولاني أمر بالقوة بالنسبة إلى الصور المعقولة لها فالذي يفيض عليها الفعلية فيها[٥] يمتنع أن يكون نفسها وهي بالقوة[٦] ولا أي أمر مادي مفروض[٧] فمفيضها جوهر مجرد منزه عن القوة والإمكان وهو العقل.

و أيضاً تقدم أن مفيض الفعلية للأنواع المادية بجعل المادة والصورة واستحفاظ المادة بالصورة عقل مجرد فالمطلوب ثابت.

و على وجودهما براهين كثيرة آخر ستأتي الإشارة إلى بعضها.

خاتمة

من خواص الجوهر أنه لا تضاد فيه لأن من شرط التضاد تحقق موضوع يعتوره الضدان ولا موضوع للجوهر.

---

١ وهذا بحث ثبوتي في النفس والعقل بأنهما موجودان.

٢ إذ أنّ العلم إنّما يكون بتوسط النفوس.

٣ ولكنّها فعلاً متلبسة بالمادة وهذا إعمال لتسمية الشيء باسم لازمه فاللازم أخذ تعريف الملزوم؛ ولعمري أنّ السيد المصنف جعل طريق معرفة النفس وإثبات وجودها هو الطريق الإنّي، فبواسطة المعلومات التي تنطبع بالنفس التي هي مجردة في مقام التعقل؛ ومادية في مقام الخارج؛ عَرَّفَ تعريف النفس.

ولعمري أنّ هذا غبن لحق مقام النفس، فهل يمكن أنْ تكون المعلومات أعرف منها حتى تعرف بها وأين هذا من كون علم النفس بذاتها حضوري.

٤ إنْ كان إثباته للنفس العاقلة من باب المثال فلا مشكلة، على إعتبار أنّها أوضح مصاديق النفس المجردة، وإنْ كان قد جاء بها على سبيل الحصر وأنّها لوحدها مجردة فهذا أول الكلام، لأنّنا سنثبت أنّ في البين نفوساً كثيرة كالمعدنية والفلكية فراجع.

٥ يعني: فالذي يفيض الفعلية على النفس الفعلية في النفس.

٦ إذ ما بالقوة ليس له فعلية.

٧ إذ المادي لا يفعل في المجرد بل لا بدّ من مجرد آخر له الأقوائية في التجرد، ولا يوجد أقوى تجرداً من النفس إلا العقل إذ أنّه مجرد عن المادة في مقام الذات ومقام الفعل.

تقديم في الأعراض

أقسام العرض

بعد أنْ عرفنا أنّ الجواهر عندما تجتمع تمثل ذات الشيء وذاتياته فالإنسان اجتمع فيه جواهره الخمسة فكونت هذا الكيان الذي انطوى فيه العالم الأكبر.

ويلحق بهذا الجوهر العظيم والكيان الكريم، أعراضٌ لها ماهية مستقلة بحسب نفسها ومفهومها غير ماهية الجوهر[1]؛ ولكن هذه الماهيات العرضية وإنْ كانت مستقلة بحسب نفسها فهي غير مستقلة بحسب وجودها، فهي من نوع الموجود بنفسه في غيره، فهي محتاجة في وجودها إلى الحلول في غيرها والقيام به، وعليه فوجود العرض وجود نعتي عارضي يسمى بالوجود الرابطي[2].

ويمكننا أنْ نقول بأنّ نسبة العرض إلى الجوهر نسبة الوصف إلى الموصوف من جهة كونه خارجاً عن ذاته.

أمّا حلول العرض في الجوهر فحقيقته الإضافية متقومّة بطرفين هما: الحالّ والمحلّ، والحالّ: هو العرض الذي يحتاج في وجوده إلى المحلّ، والمحلّ: هو الموضوع الذي يستغني في وجوده عن ما يحلّ فيه.

وهذا الكلام لا يجري في كل حالّ ومحلّ، فمثلاً المادة هي ليست بموضوعٍ للصورة الجسمية الحالّة فيها لأنّ المادة بحاجة إلى الصورة في وجودها، وهذا بخلافه في الجوهر فإنّه موضوع للعرض وهو مستغنٍ عنه بحسب الوجود.

وقد يُسأل عن ثبوت العرض كيف يكون وهل يوجد دليل على ذلك؟

---

١ إنْ قلتَ: كيف تكون للعرض ماهية، حيث أنّ ظهوره في موضوعه، والوجود حقيقةً للموضوع بما له من ماهية من قبيل زيد قائم مفروض القيام هو بماهية زيد؟

قلتُ: إنّ مصطلح الماهية ليس خارجياً؛ وإنّما وجودها هو وجود أفرادي ولا يعني ذلك أنْ لا وجود لها البتّه، فهي من قبيل لو نزعت الصورة من المادة التي لا تكون إلا الأبعاد الثلاثة.

٢ وقد تقدم في المرحلة الأُولى تفصيل ذلك.

وجوابه: إنّ وجود العرض بديهي في الجملة، وإنّما كان (في الجملة) لأنّه قد يحتاج إلى بعض النظر عند البعض، وإلا فلا منكر له بالنتيجة. والعرض هو المعروف بالمحمول بالضميمة، وقد تقدم الكلام في هذ المصطلح.

ثم إنّ حلول العرض في الموضوع يجعل العرض من الحقائق الكونية والماهيات المتأصلة، لأنّ الجواهر إنّما وجدت مع أعراضها وهذا يثبت أنّها حقائق وجودية[1].

إشاراتٌ في العرض:

١- إفتقار العرض في وجوده إلى الموضوع يقتضي استحالة وجوده من دون الموضوع وقياسه بنفسه وذلك ببرهان الخلق.

٢- إستحالة وجود العرض من دون الموضوع يستلزم استحالة إنتقال عرض من موضوع إلى موضوع آخر؛ لأنّ الإنتقال مستلزم لقيام العرض بنفسه واستغناءه عن الموضوع وهو مستحيل.

٣- إنّ الموضوع من العلل الوجودية للعرض فيكون العرض معلولاً إثباتاً للموضوع؛ فلو وجد العرض بدون الجوهر استلزم وجود للمعلول بدون علة.

٤- إنّ بين العلة والمعلول وحدة سنخية[1] فإذا وجد العرض بين جوهرين لزم انتفاء السنخية بين العلة والمعلول لأنّ السنخية المحققة بين عرض شخصي وموضوعه يغاير السنخية بينه وبين موضوع آخر.

---

١ هذه الموجودات وإنْ كانت عرضية لكنها تسطيع أنْ تكسب تأصلها من جهة ارتباطها بالجواهر؛ ولذا شبه هذا المعنى عطار نيشابوري بطائر المَلِك. فنحن لم نصل ليد الملك وذلك الطائر على يد المَلِك. ويمكن للإنسان أنْ يكتسب تلك الحقيقة وذلك التأصل من خلال ارتباطه بالجوهر.

إنْ قلتَ: هل أنَ الأخلاق متأصلة في النفس أم أنّها عرضية يمكنها الزوال والرجوع؟

قلتُ: الأخلاق متأصلة في النفس حقيقةً إنْ حافظَ الإنسان على فطرته، وإلا فإنّه يحتاج إلى التحلّي بها وعندها سوف تكون عرضية.

أمّا إذا رسخت في النفس وانتقلت من الحال إلى الملكة وصارت مظهراً فسترجع إلى أصالتها.

منهجية البحث

إنّ الأعراض التسعة المعروفة كلها أجناس عالية لا جنس فوقها فهي بسائط خارجية، ومفهوم العرض عام لجميع المقولات العرضية ولكنها تقسم إلى: أعراض نسبية وهي ما يتقوم بالنسبة، وهي جميع الأعراض ما عدا الكم والكيف؛ وأعراض غير نسبية: وهما الكم والكيف.

بل يمكن أنْ ندقق أكثر في التقسيم ونقول: إنّ العروض على ثلاثة أقسام[2]:

١- ما اعتبر في مفهومه قبول القسمة، وهو الكم.

٢- ما أعتبر فيه النسبة والإضافة إلى غيره، ويسمى بالعرض الإضافي أو العرض النسبي.

٣- ما لا يعتبر فيه النسبة ولا الإضافة، وهو الكيف.

وبالإضافة إلى هذه الأقسام توجد أنواع أخرى لا بأس بذكرها إتماماً للفائدة[3]، وهي:

١- العرض الخارجي: وهو الفرد الموجود في الذهن ولكنه عرض خارجيٍ بمعنى أنّه بالفعل موجود في موضوع في الخارج وهو الذهن.

٢- العرض الذهني: وهو وجود صورة مطابقة لموجودٍ خارج الذهن في موضوع وهذه الصورة موجودةً في موضوع وهو الذهن.

وهذه الصور الذهنية من حيث وجودها في الأذهان متساوية الماهيات للمدركات، من حيث هي كذلك فبعضها جواهر وبعضها أعراض ولكنّ جواهرَها جواهرُ ذهنية، وأعراضها أعراض ذهنية.

٣- العرض القارّ: هو العرض الذي تجتمع أجزاءه في الوجود كالسواد والبياض.

٤- العرض غير القارّ: هو العرض الذي لا تجتمع أجزاءه في الوجود، بل يوجد منه شيء وينعدم شيء كالحركة.

---

١ هذه وإنْ لم تكن قاعدة سيّالة في حق الباري تعالى ومخلوقاته من جهة ولكن يمكن جعلها سيّالة ، إذا قلنا بنظرية الواسطة في الفيض والصادر الأول ﷺ على ما تقدم.

٢ بنحو التقسيم الرأسي لحفظ المنهجية.

٣ وإلا فالمطلب لا يحتاج إلى كل هذه التشقيقات بعد أنْ كانت كلها أعراض طارئة، غايته أنّ اللحاظ فيها مختلف.

٥و٦- العرض الساري والعرض غير الساري: فهو سارٍ بلحاظ أنْ يلاقي كل جزء من الحالّ لكل جزء من المحلّ، وهذا يلزم انقسام الحالّ عند انقسام المحلّ.

وغير الساري، بخلافه فأجزاء الحالّ لا تسري في جميع أجزاء المحلّ فقد ينقسم بانقسامه أولاً.

وهناك أنواع أخرى للعرض نعرض عنها صفحاً لقلة الفائدة بعدما عرفت هذه الأنواع؛ لأنّه قد نورد بعض الأعراض تحت إسم العرض والحال أنّها عرضيات[١] مما قد يوجب التشويش وتداخل أقسام النوعين فانظر إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين للفاضل المقداد السيوري ص١٧٤ تحت عنوان العرض العام والخاص.



١ مفرد عرضي.

الفصل التاسع
في الكم وإنقساماته وخواصه

الكم عرض يقبل[١] القسمة الوهمية[٢] بالذات[٣] وقد قسموه قسمة أولية إلى المتصل والمنفصل.

و المتصل ما يمكن أن يفرض فيه أجزاء بينها حد مشترك[٤] والحد المشترك ما إن اعتبر بداية لأحد الجزءين أمكن أن يعتبر بداية للآخر وإن اعتبر نهاية لأحدهما أمكن أن يعتبر نهاية للآخر كالنقطة بين جزئي الخط والخط بين جزئي السطح والسطح بين جزئي الجسم التعليمي والان بين جزئي الزمان.

و المنفصل ما كان بخلافه كالخمسة مثلا فإنها إن قسمت إلى ثلاثة وإثنين لم يوجد فيها حد مشترك وإلا فإن كان واحدا منها عادت الخمسة أربعة وإن كان واحدا من خارج عادت ستة هذا خلف.

---

١ إنّ هذا التعريف تعريف بالرسم لأنّ الكم وباقي الأعراض من الأجناس العالية كما ذكرنا، فهي لا جنس لها ولا فصل وافتراض أنّ للأعراض جنس وفصل خلاف الفرض. هذا وقد اعتاد الأعلام على تقديم الكم على غيره من الأعراض لأنّه أعمّ وجوداً من الكيف وأصحّ وجوداً من الأعراض النسبية لذا تتجلى العرضية في الكم أكثر.

قال المحقق اللاهيجي:{إنّما جرت العادة بتقديم الكم على غيره من الأعراض لأنّه: أ- أعمّ وجوداً من الكيف. ب- وأصح وجوداً من الأعراض النسبية.

أمّا الأول فلأنّ العدد من الكم ليس مقصوراً على الأمور المقارنة للمادة بل يشمل الأمور التي لا تقبل كيفية ولا شيئاً غريباً من جوهرها.

وأمّا الثاني فلأنّ شيئاً من الأعراض النسبية غير متقرر في ذات موضوعه بخلاف الكم، وأيضاً الكمية إذا شاركت الكيفية في الجواهر فإنّها تلزم أول جوهر منها وهو الجسم؛ والكيفيات تلزم الجواهر النوعية والسافلة والمتوسطة بعد الجسمية كذا في الشفاء}[شوارق الإلهام ج٢ ص٣٨٩].

٢ وهي القسمة المقتضية في الكم بخلاف القسمة الخارجية التي تسمى أيضاً بالفكّية، فإنّها قسمة في الخارج توجب إنعدام الكم، إذ الكم المنقسم ينعدم بسبب الإنقسام وفي المقابل يوجد قسماً في محله وبدله.

٣ قيد إحترازي لإخراج ما بالعرض كالصورة الجسمية، والعرض الحال في الجسم غير الكم.

٤ مثلاً إنّ الواحد الذي يكون جزءاً للثلاثة ليست له نسبة واحدة إلى الثلاثة وإلى الإثنين، لأنّه إذا كان جزء من الثلاثة فهو خارج عن الإثنين. وإذا فرضنا صيرورته جزءاً للإثنين تخرج الثلاثة عن كونها ثلاثة وتبقى إثنين، فلا يصح أنْ يكون جزءاً لكلا القسمين، ولا يكون له نسبة واحدة إلى القسمين، فليس له اختصاص بأحدهما، لأنّ ذلك يخالف اختصاصه بالآخر، ففرض كونه جزءاً لكلا القسمين لا يعُقل إلا بتصوره خارجاً من كل منهما، إذ الحد المشترك خارج عن الطرفين، ومع فرض خروجه لا يصير جزءاً لكل منهما ويصير الباقي أربعة وإنْ فرض كونه من الخارج يصير المجموع ستة.

الثاني أعني المنفصل هو العدد الحاصل من تكرر الواحد وإن كان الواحد نفسه ليس بعدد لعدم صدق حد الكم عليه وقد عدوا كل واحدة من مراتب العدد نوعا على حدة لإختلاف الخواص.

و الأول أعني المتصل ينقسم إلى قار وغير قار[1] والقار ما لأجزائه المفروضة إجتماع في الوجود كالخط مثلا وغير القار بخلافه وهو الزمان فإن كل جزء منه مفروض لا يوجد إلا وقد انصرم السابق عليه ولما يوجد الجزء اللاحق.

والمتصل القار على ثلاثة أقسام جسم تعليمي وهو الكمية السارية في الجهات الثلاث من الجسم الطبيعي المنقسمة فيها وسطح وهو نهاية الجسم التعليمي المنقسمة في جهتين وخط وهو نهاية السطح المنقسمة في جهة واحدة.

و للقائلين بالخلاء بمعنى الفضاء الخالي من كل موجود شاغل يملؤه شك في الكم المتصل القار لكن الشأن في إثبات الخلاء بهذا المعنى.

تتمة يختص الكم بخواص الأولى أنه لا تضاد بين شيء من أنواعه لعدم إشتراكها في الموضوع والإشتراك في الموضوع من شرط التضاد.

الثانية قبول القسمة الوهمية بالفعل كما تقدم.



---

١ القارّ: ما اجتمع أجزاؤه في الوجود بالفعل كالخط، وغير القارّ: ما لا يجتمع أجزاؤه في الوجود بالفعل ولا يوجد منها شيء بالفعل إلا جزء واحد، مثل الزمان فإنّ الآنات المفروضة أجزاء له غير موجودة معاً ولا يوجد منها إلا الحال، وأمّا آنات الماضي والإستقبال فهما معدومان.

ما فات معنى وما سيأتيك فأين ... قم واغتنم الفرصة بين العدمين

والمثال الآخر لغير القار الذي يعد نظيراً للزمان في عدم وجود جميع أجزاءه بالفعل هو الحركة والتسلسل التعاقبي.

قال المحقق السبزواري:

الكم ما بالذات قسمة قبل ... فمنه ما متصل ومنفصل
بذي إتصال هاهنا قد قصدا ... ما فيه حد متشارك بدا
ثانيهما يكون الأعداد فقط ... وأول جسم وسطح ثم خط

الثالثة وجود ما يعده أي يفنيه بإسقاطه منه مرة بعد مرة فالكم المنفصل وهو العدد مبدؤه الواحد وهو عاد لجميع أنواعه[١] مع أن بعض أنواعه عاد لبعض[٢] كالإثنين للأربعة والثلاثة للتسعة والكم المتصل منقسم ذو أجزاء فالجزء منه يعد الكل.

الرابعة المساواة واللا مساواة وهما خاصتان للكم وتعرضان غيره بعروضه.

الخامسة النهاية واللا نهاية[٣] وهما كسابقتيهما.

الفصل العاشر

في الكيف[٤]

وهو عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته[٥] وقد قسموه بالقسمة الأولية[٦] إلى أربعة أقسام أحدها الكيفيات النفسانية[٧] كالعلم والإرادة والجبن والشجاعة واليأس والرجاء.

---

١ بإسقاطه عنها مرة بعد أخرى.

٢ كالعدد الصغير والناقص بالنسبة إلى العدد الكبير والزائد إذا كان الثاني مقسماً للأول. فالعادُّ في الكم المنفصل يكون بالفعل، وفي الكم المتصل يكون بالقوة، من جهة كونه قابلاً للتجزئة فهو قابل للتعدد، إذ التجزئة في المقدار تعني تضعيفه مرة أو مرتين أو مرات في العدد، والعدد مبدؤه الواحد فهو عادٌّ له. ثم إنّ الإثنين عادٌّ للأربعة والستة والثمانية وجميع الأزواج وكذا إنّ الثلاثة عادٌّ للتسعة وهكذا.

٣ أي لا نهاية مأخوذة على سبيل عدم الملكة لا السلب المطلق لأنّها ليس من خواصه بل من خواص الوجودات المجردة العالية والأنوار المحيطة.

قال المحقق السبزواري في خواص الكم:

ولـــيس كـــم قابـــل الضـــدية	أنواعـــــه توجـــــد تعليميـــــة
وأخصـــص بـــه وجـــود ومـــا بعـــده	كمـــا التســـاوي خصـــه وضـــده
كــــذا نهايـــــة ولا نهايـــــة	فـــي الجســم فأدرهـــا يـــا أولـــي الدرايـــة

٤ لما كان الكيف حقيقة بسيطة لم يمكن تعريفها بالحدّ المشتمل على الجنس والفصل، ولما لم تصل إلى خاصة له تعم جميع أقسام الكيف ولم يعرف حتى بالرسم وإنْ كان السيد المصنف قد عرفها كذلك أضطر أغلب الأعلام ومنهم صدر المتألهين والمحقق السبزواري إلى تعريفه بأنّه هيئة، بمعنى أنّه عرض ليس بكم ولا بأمر نسبي.

٥ إشارة إلى أنّ قبول الكيف القسمة بتبع موضوعه أو عرض آخر، هذا مضافاً إلى أنّ ماهية الكيف غير متقدمة النسبة، فهي مثل الكم لا تدخل في ذاتها إضافة. قال صدر المتألهين: (إنّ القوم لما لم يصلوا إلى خاصة الكيف، بحيث تلحق جميع أصنافها، عرفوه: إنّه غير الكم وغير الأعراض النسبية،...، فنفي قبول القسمة بالذات يشير إلى الأول، ونفي النسبة يشير إلى الثاني، وذلك نوع من التعريف يساوي المعرف...)[الأسفار ج٤ ص٦١].

٦ هي الإستقرائية لا العقلية.

٧ وهي الموصوفة بها النفس وقسموها إلى راسخة وغير راسخة، وتسمى الأولى بالمَلَكة كشجاعة الأسد، وتسمى الثانية بالحال كشجاعة الغنم. وهذا ولكن حكم الصفات النفسانية يختلف عن العلوم الحاصلة للنفس (الحال)، =

وثانيها الكيفيات المختصة بالكميات كالإستقامة والانحناء والشكل مما يختص بالكم المتصل وكالزوجية والفردية[1] في الأعداد مما يختص بالكم المنفصل.

وثالثها الكيفيات الإستعدادية[2] وتسمى أيضاً القوة واللا قوة كالإستعداد الشديد نحو الإنفعال كاللين والإستعداد الشديد نحو اللا إنفعال كالصلابة وينبغي أن يعد منها مطلق الإستعداد القائم بالمادة ونسبة الإستعداد إلى القوة الجوهرية التي هي المادة نسبة الجسم التعليمي الذي هو فعلية الإمتداد في الجهات الثلاث إلى الجسم الطبيعي الذي فيه إمكانه.

ورابعها الكيفيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة[3] وهي إن كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت إنفعالات وإن كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت إنفعاليات.

= لأنّ الصفات من الأمور الخارجية وأمّا العلوم الحاصلة للنفس فهي من الأمور الذهنية، والقول بكونها كيفيات موقوف على إتحاد الموجود الذهني والموجود الخارجي في جميع الشؤون واللزوم، والحال أنّهما ليسا كذلك بل هما مختلفان في كثير منها، إذ أنّ قيام الموجود الذهني بالذهن قيام صدوري والنفس فاعل له.

وقد يكون العلم عين النفس ومتحداً معها إتحاد العالم والمعلوم، والكيف لا يتحد مع موضوعه.

هذا وقد عدّ بعضهم اللذّة والألم من الكيفيات النفسانية، وفسروا اللذة بإدراك الملائم من حيث هو ملائم، كما فسروا الألم بإدراك المنافي من حيث بأنّه منافٍ.

ولكن اللذّة والألم لو كانا بإدراك لَدَخلا في مقولة العلم والحال هما ليسا كذلك، بل اللذّة صفة حاصلة من إدراك الملائم، والألم صفة حاصلة من إدراك المنافي، وربما تحصل اللذة من دون إدراك كاللذة الحاصلة من النوم في حال النوم والكلام في هذا المجال طويل الذيل نعرض عنه.

١ لا يمكن أنْ نقول بضرس قاطع بأنهما من الكيف ليكونا محمولاً بالضميمة، ولنا أنْ نقول: إنّهما من الأمور الإعتبارية وليسا من الأمور الحقيقية التي منها المحمول بالضميمة، لأنهما من لوازم ماهية العدد والدليل على ذلك استحالة انفكاكها من العدد، والحال أنّ المحمول بالضميمة جائز الإنفكاك عن موضوعه.

٢ هذه خاصة بالأجسام وهي تهيؤ الجسم لما يعرض له من الخارج كاللين والنعومة في سهولة القبول، والإباء والصلابة في صعوبة القبول.

٣ يعني المبهرات كالألوان، والمذوقات كالطعوم، والملموسات كالملاسة والخشونة، والمشمومات كالروائح، والمسموعات كالأصوات. هذا وفي عدّ الروائح والأصوات من مقولة الكيف نظر.

أمّا الروائح: فهي ليست بعرضٍ وكيف قائم بذيها، لأنّه قد تقرر في العلوم الطبيعية أنّها أجزاء صغار في غاية الصغر لها ثقالة معينة تسمى بالإسترات تنفصل عن الجسم ذي الرائحة وتتفرق في الهواء، ويتخيل تكيف الهواء منها.

وهذه الأجزاء ليست بعرض، لاستحالة إنتقال العرض من موضوع إلى موضوع، وعليه فهي أجسام جوهرية. والنتيجة هي أنّه لا وجود للكيف المشموم. =

و لعلماء الطبيعة اليوم تشكيك في كون الكيفيات المحسوسة موجودة في الخارج على ما هي عليه في الحس مشروح في كتبهم.

الفصل الحادي عشر

في المقولات النسبية[1]

و هي الأين[2] ومتى والوضع والجدة والإضافة والفعل والإنفعال أما الأين فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى المكان.

= أمّا الأصوات فقد عرفوا الصوت بأنّه: كيفية حاصلة من قرع عنيف وقلع عنيف، مستتبع لتموّج الهواء، ذاك الذي يحمل الأصوات، فإذا بلغ تموّج الهواء سماخ الأذن يتحقق إحساس الصوت.

هذا ولكن التفسير لا يكشف عن كون الهواء موضوعاً للصوت حتى يكون الصوت عرضاً حالاً فيه، بل لو كان كذلك لوجب بقاء الصوت ما دام الهواء باقياً لأجل بقاء العرض ببقاء موضوعه.

والتحقيق كما عليه أهله: إنّ الصوت كائن زائل قائم بالصائت قياماً صدورياً، وإنّما الهواء من شرائط سماعه في قسم من الأصوات، وليس بعرض ولا كيف لإنتقاله من جسم إلى جسم، وإنتقال العرض مستحيل.

كما أنّه ليس بجوهر لأنّه يدخل في بعض الأجسام وعبر عنه، والتداخل على الجوهر مستحيل وعليه لا وجود للكيف المسموع.

قال السبزواري:

الكيـــف مـــا قـــرّ مـــن الهيئـــات ... لـــم ينتســـب ويقتســـم بالـــذات
وهـــو إلـــى أربعـــة قـــد انقســـم ... مـــا اختـــص بـــالنفس ومـــا اختـــص بكـــم
ومـــا هـــو القـــوة واللاقـــوة ... وكيـــف محســـوس بخمـــس قـــوة
مـــن إنفعـــالي والإنفعـــال ... كالملكـــات اعرفهمـــا والحـــال
فـــالأول الراســـخ لا الثـــاني اقتـــنص ... بـــذينك الجســـم وتـــين الـــنفس خـــص

١ عرفت فيما تقدم معنى المقولات النسبية وهي التي تتقوم ذواتها بنسبة قائمة بالطرفين، وحقيقتها حقيقة إضافية، وإنّها أضعف ماهية من الكم والكيف، لأنّ الماهية فيها قائمة بنفسها، ولكنها في الأعراض النسبية قائمة لغيرها، ولذلك صارت الأعراض النسبية أضعف وجوداً وأشد حاجة وافتقاراً. وهي سبعة.

٢ الأولى التعبير بالصفة دون الهيئة.

هو صفة للجسم، حاصلة من نسبته إلى المكان. وهي الكون فيها، إذ الجسم محاطٌ بالمكان وهو محيط به، ومن الواضح أنّ صفة الإحاطة الحاصلة للمحيط متحدة مع المحاطية الحاصلة للمحاط وهذه الصفة هي (الأين) وهي إحاطة قارّ بقارّ. لأنّ المكان لا جوهر ولا عرض بينما إنّ الأين عرض، لذا من الخطأ ما نسمعه أحياناً ممن يعدد المقولات العرضية ويقول (المكان).

البرهان على وجود الأين:

يستدل على الأين بالبراهين التالية: =

وأما متى[١] فهو هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان وكونه فيه أعم من كونه في نفس الزمان كالحركات أو في طرفه وهو الآن كالموجودات الانية الوجود من الإتصال والانفصال

= أ- وقوع السؤال عنها، فيسأل: إنّ الجسم في أي مكان؟ فإنّه يكشف عن وجود الجسم اولاً، ووجود المكان ثانياً، ثم وجود الجسم في المكان.

ب- الإخبار عنها، فيقال: إنّ الجسم هنا أو هناك، ويكشف ذلك عن الوجودات الثلاثة (وهو الجسم ووجود المكان ووجود الجسم في المكان)، وقد يكون الإخبار بصيغة الماضي، كما يكون بصيغة المستقبل.

ج- صيرورتها مورداً للطلب، فنقول: إجعل لي مكاناً أقوم فيه، فهو المطلوب لكل طالب.

د- الفرق بين فراغ المكان عن الجسم وبين انشغاله به، فإنّ الثاني ويوصف بأين فعلي دون الأول[الفلسفة العليا للسيد رضا الصدر ص١٨٤-١٨٥].

هذا وينقسم الأين إلى الأين الحقيقي والأين غير الحقيقي.

فالحقيقي: ما لا يشارك فيه غير ذلك الجسم ككون الجسم في حيّزه الخاص.

وغير الحقيقي: ما يشارك في المكان مع الجسم غيره من الأماكن. ككون زيد في السوق أو في الغرفة.

وهذا كما لا يخفى تجوُّز واضح فهو إمّا مكان مردّد او مكانان والأمر سهل. ثم إنّ الأين تتصف بعدّة صفات، منها العلوّ والسفل، وهما لا يجتمعان وكذا تتصف بالتضاد، إذ كون شيء عند محيط الدائرة مضادّ لكونه عند مركزها، وهما لا يجتمعان أيضاً.

١ هي صفة حاصلة لكون الشيء في الزمان ويعدّ عمر الشيء من مصاديق هذه المقولة، وإنّ كون الشيء في الزمان غير كون الزمان، فهو كون حاصل من كونين وهو مقتضى حقيقته النسبية، وهذه الأكوان الثلاثة حافّة الشيء.

البرهان على وجود المتى:

وجود المتى بديهي وهذه البراهين هي مؤيدات لأنّ البديهي لا يستدل عليه بل يؤتى بمؤيدات تعضد البداهة، ومن تلك البراهين هو السؤال عن كون الشيء في أي زمان، ولا يصح السؤال عن المعدوم، والإخبار عن كونه في أي زمان، والشكاية عن كونه في زمان خاص، والطلب لكونه في زمان، والشوق إليه[نفس المصدر السابق].

ولما كان الزمان حقيقة متصلة سيالة فمقولة (متى) صفة إحاطة سيال بقارّ، بخلاف الأين فهي كما ذكرنا إحاطة قارٍّ بقارّ.

والكائن في متى على صنفين:

١. الكائن الزماني: وهوالمستمر الباقي وحقيقة الزمان فيه حقيقة باقية مستمرة وهي خلاف لكل باقٍ ومستمر.

٢. الكائن الآني: وهو المتصرّم السيّال الذي يحدث وينعدم فله حدوثه بلا بقاء، بل أنّ حدوثه عين بقاءه، وبقاؤه عين حدوثه، والآن ظرفه ومثاله: المماسّات والإصطدامات وتقاطعات الخطوط.

وتوصف المتى بالتقدم والتأخر وهما متغايران كما هو واضح.

والمماسة ونحوها وأعم أيضاً من كونه على وجه الانطباق كالحركة القطعية[1] أو لا على وجهه كالحركة التوسطية[2].

و أما الوضع فهو هيئة حاصلة من نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض والمجموع إلى الخارج[3] كالقيام الذي هو هيئة حاصلة للإنسان من نسبة خاصة بين أعضائه نفسها وبينها وبين الخارج من كون رأسه إلى فوق وقدميه إلى تحت.

و أما الجدة[4] ويقال له الملك فهو هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بإنتقال المحاط سواء كانت الإحاطة إحاطة تامة كالتجلبب أو إحاطة ناقصة كالتقمص والتنعل.

---

١ وهي الأمر المستمر الذي يرسمه الوهم من حركة الشيء. ومثال ذلك: إذا تحرك شيء في مكان فالخطّ الوهمي الحاصل من حركته الذي ينطبق على مسيره الممتد المتصل. هو الحركة القطعية فهي لا وجود لها واقعاً وإنّما يكون لها وجود وهمي، وإنّها منطبقة على الزمان، إذ يكون بأزاء كل جزء مفروض منها جزء مفروض من الزمان.

٢ وهي عبارة عن كون المتحرك بين المبدأ والمنتهى، وإنّها من قبيل العلة للحركة القطعية، إذ لولاها لم يحصل القطعية وجود عند الوهم فالتوسطية راسمة للقطعية وهذه الحركة غير منطقية على الزمان لأنّها بسيطة لا جزء لها، بخلاف الحركة القطعية فإنّها ممكنة الإنقسام بالأجزاء والحدود فالحركة التوسطية منطبقة على الآن السيّال. والحركة التوسطية حدوثية فقط دون أنْ تكون بقائية استمرارية، فإنّها تحدث آناً ما وتنقطع فوراً، وزمانية هذه الحركة تعني وقوعها في الزمان من دون انطباق فهي إذن بحسب التصور.

قال المحقق اللاهيجي: ﴿ وقوع الشيء في الزمان على ثلاثة أقسام:

١- أنْ يكون الشيء واقعاً في نفس الزمان دون الآن كالحركة القطعية، فإنّ لها هوية إتصالية منطبقة على الزمان المتصل ولا يمكن تعلقها بالآن غير المنقسم أصلاً.

٢- أنْ يكون واقعاً في الزمان وفي الآن، وهو على قسمين:

أ- أنْ يكون واقعاً في الزمان وفي كل آن سواء كان آن الطرف أو آن يفرض في أثناء الزمان، كالوصول إلى المنتهى مثلاً، فإنّه يحصل في آن ويبقى بعدَه، ويتصف الشيء في ذلك الزمان وفي كل آن يُفرض فيه بأنّه واصل كما إنّه يتصف بذلك في الآن الذي هو آن الطرف.

ب- أنْ يكون واقعاً في الزمان في كل آن يُفرض في ذلك الزمان دون آن الطرف كالحركة التوسطية، فتؤول الأقسام إلى أربعة، والأول منها هو المسمى (بالتدريجي)، والمقابل لهذا القسم أعني غير التدريجي شامل لكل واحد من الأقسام الثلاثة الباقية.. وأول هذه الأقسام الثلاثة، أعني ما يكون وقوعه في الآن دون الزمان وهو المسمى بالدفعي، صرح بذلك الشيخ في طبيعيات الشفاء﴾[شوارق الإلهام ج٢ ص٤٩٠].

٣ إشارة إلى وجود نسبتين، إحداهما نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض، والأخرى نسبتها إلى الخارج.

٤ الجدة: لغةً مصدر وَجَدَ يَجِدُ بمعنى الغِنى قال أبو العتاهية:

إنّ الشباب والفراغ والجدة   مفسدة في المرء أي مفسدة

وفي الإصطلاح عُبّر عنها تارةً بالملك وتارة بـ(له) . =

و أما الإضافة فهي هيئة حاصلة من تكرر النسبة[1] بين شيئين فإن مجرد النسبة لا يوجب إضافة مقولية وإنما تفيدها نسبة الشيء الملحوظ من حيث أنه منتسب إلى شيء هو منتسب إليه لهذا المنتسب كالأب المنسوب من حيث أنه أب لهذا الإبن إليه من حيث إنه ابن له.

و تنقسم الإضافة إلى متشابهة الأطراف كالأخوة والأخوة ومختلفة الأطراف كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية.

و من خواص الإضافة أن المضافين متكافئان وجودا وعدما وفعلا وقوة لا يختلفان من حيث الوجود والعدم والفعل والقوة.

و اعلم أن المضاف قد يطلق على نفس الإضافة كالأبوة والبنوة ويسمى المضاف الحقيقي وقد يطلق على معروضها كالأب والإبن ويسمى المضاف المشهوري.

= قال المحقق الطوسي: (ولخفائها عبّر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله) [كشف المراد ص٢٧٧].

فإنْ سميت مِلكاً قسمت إلى مِلك تام وغير تام.

وإنْ سميت جِدة قسمت إلى طبيعية وغير طبيعية.

وإنْ سميت (له) صارت باعتبارين خارجي وحقيقي.

قال صدر المتألهين: (قد يعبر عن الملك بمقولة (له) وهو أختصاص شيء بشيء من جهة إستعماله إياه، وتصرّفه فيه، فمنه طبيعي ككون القوى للنفس وكذلك كون العالَم للباري جلّ ذكره، ومنه إعتبار خارجي ككون الفرس لزيد، وفي الحقيقة: الملك بالمعنى المذكور يخالف الإصطلاح)[شرح النهاية الأثيرية ص٣٢٣].

وعلق السيد رضا الصدر رحمه الله على عبارة صدر المتألهين في مسألة عدّ العالم ملكاً للباري بقوله: (أقول: عدُّ العالم ملكاً للباري، بمعنى إختصاص شيءٍ بشيءٍ من جهة إستعماله إياه وتصرفه فيه، لا يخلو من خفاء، لأنّ ملكية العالم له تعالى ليس من هذا القبيل إذ الباري لا يستعمل العالم كإستعمال الآلة فقط، وهو استعمال النفس لقواها، بل ملكية العالم له جل ذكره عبارة عن قيام وجود العالم بوجوده، قيام المعلول بعلته التامة ففي الملك مصطلحات اربعة)[الفلسفة العليا ص١٨٦-١٨٧].

١ إنّ الفرق بين مطلق النسبة وبين النسبة المتكررة التي هي الإضافة المقولية: إنّ الأُولى تنطبق على نسبة واحدة سواء أكانت ملحوظة من جانب المنسوب أو من جانب المنسوب إليه مثلاً النسبة بين العرض والموضوع مع اختلافهما في الحالّية والمحلّية، وهي نفس النسبة بين الموضوع والعرض، ولذا تسمى بالمحلول فقط من أي طرف يلاحظ. بخلاف الإضافة المقولية فإنّها تسمى من أحد طرفين بالأبوة ومن طرف آخر بالبنوة وهما نسبتان فللإبن شيئان إلى الأب:

أ- هي نسبة كونه طرف للإضافة التي تسمى بالأبوة فيكون الأب منسوباً والإبن. منسوب إليه.

ب- كونه طرف للإضافة التي تسمى بالبنوة فيكون الإبن منسوباً والأب منسوب اليه والكلام هو الكلام من ناحية الأب.

و أما الفعل[1] فهو الهيئة الحاصلة من تأثير المؤثر ما دام يؤثر كالهيئة الحاصلة من تسخين المسخن ما دام يسخن.

و أما الإنفعال فهو الهيئة الحاصلة من تأثر المتأثر ما دام يتأثر كالهيئة الحاصلة من تسخن المتسخن ما دام يتسخن وإعتبار التدرج في تعريف الفعل والإنفعال لإخراج الفعل والإنفعال إلا بداعيين كفعل الواجب تعالى بإخراج العقل المجرد من العدم إلى الوجود وإنفعال العقل بخروجه من العدم إلى الوجود بمجرد إمكانه الذاتي.

---

١ الفعل والإنفعال:

إنّ هاتين المقولتين متقومتان بالحركة تقوّماً ماهوياً لأنّ التدرج هو الحركة كما أنّ كلاً منهما متقومة بالفعل والمنفعل تقوماً وجودياً.

وأمّا الأثر الباقي في المنفعل، بعد فراغ الفاعل عن فعله وليس المقولتين فهو إمّا كمٌّ، كالطول الحاصل المنقطع، أو كيفٌ كالسواد الحاصل المتسوِّد، أو وضعٍ كالقيام الحاصل للإنسان أو غير ذلك، فالمقولتان هما التسويد (الفعل) والتسوّد (الإنفعال) المتدرجتان، وأمّا نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل فهو الحركة دون غيرها.

ومما يجدر الإنتباه اليه أنّ الفعل الإبداعي كإيجاد العلّة التامة معلولها، ليس من مقولة الفعل، وإنّما هو إعطاء الوجود فهو ليس أمراً مقولياً ماهوياً، وكذلك حدوث المعلول ليس من الإنفعال الماهوي العرضي، وإنّما هو خروج الشيء من العدم إلى الوجود.

بيانه: إنّ الفعل الإبداعي يقوم بطرف واحد وهو العلّة بنسبة إيجادية وإضافة إشراقية (ونعني بها ما يقابل الإضافة المقولية فالمقولية لها طرفان، بينما الإشراقية لها طرف واحد، وهذا الطرف يكون منه إيجاد شيء آخر، فالله عز وجل علة الموجودات ولكن ليس بمعنى أنّ الموجودات الممكنة كانت موجودة ثم حصلت إضافة بينها وبين الله عز وجل بل بمعنى إنّ الله سبحانه وتعالى أوجد الموجودات. فالإضافة الإشراقية سميت هكذا لأنّها إشراق من طرف واحد)، وإنّ الفعل المقولي مقوم بالطرفين الفاعل والمنفعل وهو نوع النسبة بينهما.

قال المحقق السبزواري:

هيئــة كــون الشــيء فــي المكــان — أيــنٌ، متــى الهيئــة فــي الزمــان
هيئــة مــا يحــيط بالشــيء جــدة — بنقلــه لنقلــه مقيــدة
الوضــع هيئــةٌ لشــيء حاصــلا — مــن نسـبة الأجـزاء بعضـها إلـى
بعــض ومــن نســبتها لخــارجِ — للكــون بــالحس مشــاراً قــد بجــى
الفعــل تــاثيراً بــدا تــدرجاً — تــأثُر كــذاك الإنفعــال جــا
إنّ المضــاف نســبة تكــرر — منــه الحقيقــي ومــا يشــتهر
وفــي المضــاف الانعكــاس قــد لــزم — تكــافؤ فعــلاً وقــوة حــتم
إختلــف المضــاف أو تشــاكلا — ويعــرض الجميــع حتــى الأوّلا

المرحلة السابعة

في العلة والمعلول

و فيها أحد عشر فصلاً



المرحلة السابعة
في العلة والمعلول
و فيها أحد عشر فصلا
الفصل الأول
في إثبات العلية والمعلولية وأنهما في الوجود

قد تقدم أن الماهية في ذاتها ممكنة تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم[1] وأنها في رجحان أحد الجانبين محتاجة إلى غيرها[2] وعرفت أن القول بحاجتها في رجحان عدمها إلى غيرها نوع تجوّز[3] وإنما الحاجة في الوجود فلوجودها توقف على غيرها.

و هذا التوقف لا محالة على وجود الغير فإن المعدوم من حيث هو معدوم لا شيئية له[4] فهذا الموجود[5] المتوقف عليه في الجملة[6] هو الذي نسميه علة والماهية المتوقفة عليه في وجودها معلولتها[7].



---

١ وهي المعبر عنها بحد الإستواء.

٢ وهذا يكون من خارج سلسلة الإمكان كما هو واضح من البرهان المعروف من التقسيم إلى الواجب والممكن المعبّر عنه ببرهان الإمكان وهي ليست إلا واجب الوجود.

٣ إشارة إلى أنّ العلة المقرّبة من حد الإستواء أو فقط العلة الموجِدة فهي تسمى علة حقيقية، أمّا العلة التي ترجّح العدم فتسميتها علّةً من المجاز، وإنْ أبيت فهي عدم العلة لذا قيل أنّ علة العدم هي عدم العلة.

٤ ماذا يقصد بالمعدوم؟ فإنْ كان موجوداً ثم عُدِم (كما هو ظاهر الكلمة) فهو ليس بمعدوم وإنّما هو في درجة وجودية أكمل حيث تقدم أنّ الإعدام كمال. وإنْ لم يكن بمعنى يمتنع وجوده فهو عدم وليس معدوماً، يعني هو من أقسام الوجود الثلاثة (الواجب والممكن والممتنع) والظاهر أنّه يقصد الثاني ولكنّه تسامح في إطلاق المعدوم عليه بقرينة قوله (لا شيئية).

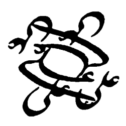
٥ الذي هو الغير وهو ليس بممكن وهو الواجب تعالى.

٦ إنْ كان ذلك الغير هو الواجب تعالى مباشرة فتعبيره (في الجملة) يكون غير صحيح.

٧ ظاهر تفصيل المصنف تُنَّتُّ بين العلة والمعلول أنّ ذلك الغير المتوقف عليه يكون هو الوجود بقرينة جعله علة في مقابل المعلول، وهذا يعني أنّ العلة ليست إلا الوجود وهي الحق تعالى. هذا مضافاً إلى أنّ العلاقة بين الوجود والماهية من زاوية العلة والمعلولية وإنْ كانت واضحة من جهة ولكن من جميع الجهات غير صحيح؛ لأنّ الماهية نحو من أنحاء الوجود وليست معلولة كما في المعلولات وهذا واضح في تأسيسنا لأصالة الوجود والأمر سهل إذ النزاع لفظي.

ثم إن المجعول[١] للعلة والأثر الذي تضعه في المعلول إما أن يكون هو وجوده أو ماهيته أو صيرورة ماهيته موجودة لكن يستحيل أن يكون المجعول هو الماهية لما تقدم أنها إعتبارية[٢] والذي للمعلول من علته أمر أصيل على أن الذي تستقر فيه حاجة الماهية المعلولة ويرتبط بالعلة هو وجودها لا ذاتها.

و يستحيل أن يكون المجعول هو الصيرورة لانها معنى نسبي قائم بطرفيه ومن المحال أن يقوم أمر أصيل خارجي[٣] بطرفين إعتباريين غير أصيلين[٤] فالمجعول من المعلول والأثر الذي تفيده العلة هو وجوده لا ماهيته ولا صيرورة ماهيته موجودة وهو المطلوب[٥].



---

١ المصنف تَدُّسُّرُّه بصدد بيان أنّ ما صدر من العلة لإيجاد المعلول (والذي ذكرناه سابقاً وفصلنا بين العلة المعدّة والعلة المانحة) طرح تَدُّسُّرُّه ثلاثة إحتمالات وهي:

١. إنّ المجعول للعلة وأثرها في المعلول هو ماهيته المعلول.

٢. إنّ المجعول للعلة وأثرها في المعلول هو وجود المعلول.

٣. إنّ المجعول للعلة وأثرها في المعلول هو صيرورة ماهية المعلول موجودة.

وذيّل تَدُّسُّرُّه بأستحالة الأول لقوله بإعتبارية الماهية واستحالة الثالث لأنّ الصيرورة معنى نسبيٌ ربطيٌ قائم بالطرفين وبذا يكون تَدُّسُّرُّه قد رجّح القول الثاني.

٢ لم نرتضِ في مبحث الأصالة كون الماهية إعتبارية بقول مطلق؛ بل هي نحو للوجود فهي موجود حقيقي غايته بالوجود، نعم في قبال الوجود الأصل هي ليست بشيء، وهو الرأي المعروف في العرفان.

٣ أي: حقيقي.

٤ الأولى أنْ يقال غير حقيقين.

٥ أمّا نحن بعدما عرفت من ما اسّسناه من مبحث الأصالة، فنتحد مع السيد المصنف في النتيجة ولكن نخالفه في الطريقة، إذ أنّ الوجود الأصيل إنّما يجعل ويؤثر في المعلول إعطاءه للأنحاء، وهذا وإنْ كان يقترب من الأول وهو جعل الماهية، ومن الثالث وهو صيرورة الماهية موجودة، ولكن في الواقع هو جعل الوجود للماهية، أي جعلها أنحاء للوجود.

فتحٌ في الفصل الأول
في العلة والمعلول

مقدمة:

قبل الدخول في مباحث العلة والمعلول لا بدّ من معرفة بعض الأمور المتعلقة بهما لتكون بمنزلة الثبوت لهما والمقدمة هذه تتضمن أمور:

الأول: في تعريفهما

عُرِّفت العلة والمعلول بتعاريف كثيرة كلها قابلة للتأمل من جهة أنّها دورية لوجود باء السببية أو ما هو بمعنى باء السببية لايهمنا التعرّض لها، والأَولى أنْ يقال في تعريفهما:

العلة: هي أمر يَحتاج إليه-أو يتوقف عليه- أمرٌ آخر بما أنّه محتاج ومتوقف عليه، وذلك الأمر المحتاج أو المتوقف هو المعلول بما أنّه محتاج ومتوقف.

وقد يترائى قيد الحيثية ظاهراً في التعريف، وإنّما أعتبر لأجل التنبيه على أنّ النار مثلاً ليست علة من جميع الجهات، بل علّيتها إنّما هي من حيث توقف الحرارة الناشئة منها عليها، فلا ينافي كونها معلولة لأمر آخر، كما أنّه يصدق عليها مفاهيم أخرى من حيث ذاتها أو من حيثيات أخرى.

الثاني: في الصلة بين العلة ومعلولها

من المعلوم أنّ العلة والمعلول أمران حقيقيان ونفس وجودهما أمر حقيقي أعمّ من أنْ يكون ضمنياً أو خارجياً، وبالتالي فإنّ الصلة بين العلة والمعلول لا بدّ أنْ تكون وجودية خارجية حقيقة، لأنّه وإنْ لم تكن العلة أمراً خارجياً - كعلّية الحق تعالى للموجودات - ولكن يجب أنْ يكون المعلول خارجياً وبالتالي تكون الصلة بينهما خارجية. ومنه يُعلم أنّ وجود المعلول في الخارج أمر ضروري بمعنى استحالة عدمه عند وجود علته التامة. فيكشف عدمُ المعلول عن عدم علته ووجودُه عن وجود علته. هذا كله في العلل الخارجية؛ أمّا في غيرها كعلّية الحق

تعالى فالأمر مختلف فقد توجد العلة وهو الحق تعالى دون وجود المعلول، نعم هو (أي المعلول) موجود بنحو الإرادة الإلهية ولكن بالقوة ولحد الآن لم يحنْ زمن وجوده.

وكون الصلة بين العلة والمعلول خارجية محل خلاف علماء الغرب فقد حكى ديفيد هيوم أنّ الصلة ذهنية[1].

ويرد هذا القول عدة براهين نذكر بعضها:

١- إنّ البداهة تحكم بأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وسلبَه عن نفسه مستحيل. فالصلة بين الشيء وعلته كذلك، لأنّ العلة تعطي الشيئية لمعلولها، وبانتفائها لم يكن المعلول شيئاً، فثبوت الشيء لنفسه موقوف على علته واستحالة سلب الشيء عن نفسه موقوف على علته.

٢- لو كانت الصلة بين العلة والمعلول ذهنية كما يدّعي هيوم وحكم بها العقل من أجل مشاهدته مقارنةُ دائمة بينهما، لجاز خروج المعلول بنفسه من العدم إلى الوجود، وذلك مستحيل لإجتماع النقيضين، ولزم أنْ يكون المعدوم قادراً على إيجاد نفسه، وذلك مستحيل لإجتماع النقيضين.

٣- لو لم تكن الصلة بين العلة والمعلول ضرورية فلماذا لم يجوِّز العقلُ وجود المعلول بلا علة؟ ووجود العلة بلا معلول حال كونها علة؟ وعدم تجويز العقل يكشف عن اقتران الدوام بالضرورة واستحالة التفكيك بينهما.

إلى غير ذلك من البراهين.

هذا ويمكن أنْ يقال بأنّ هيوم إنّما قال بمقالته هذه لأنّه توهم أنّ العلة منحصرة بالخارجية المشاهدة، والعلل الخارجية كما هو معلوم أسباب ومقتضيات ومعدات وهذه ليست بعلل تامّة، والتفكيك بين تلك العلل ومعلولاتها غير مستحيل، لذا قال هيوم: إنّ الصلة بين العلة

---

١ الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٤٤.

والمعلول ذهنية؛ أمّا لو وجدت العلة التامة مع ما له دخل في وجود المعلول من المعدّ والسبب والشرط وعدم المانع، تحققت الضرورة.

الثالث: الملائمة بين العلة والمعلول

من البديهي وجود ملائمة بين العلة والمعلول: ونقصد بالملائمة هي الملائمة الخاصة بين الصادر والمصدر. والمثال المتداول هو: هل يصدر الإحراق عن الثلج. وهل يصدر الإشراق عن الظلمة؟

وهذه الأمثلة وإنْ كانت بعضها تسامحية وقابلة للمناقشة ولكنها ليس إلا لأجل توضيح المطلب. وعلى أي حال:إنّ صدور الإحراق عن النار لا عن الثلج، وصدور الإشراق عن النور لا عن الظلمة يكشف عن تلك الملائمة التي فقدت بين الثلج والإحراق وبين الظلمة والإشراق وهو وإنْ كان أمراً بديهياً ولكن لا بأس بسَوق بعض البراهين أو فَقُل المؤيدات لذلك وكلها نقضية:

١- لو لم تكن بين العلة والمعلول ملائمة لزم جواز صدور كل شيء عن كل شيء وهذا باطل بالضرورة.

٢- لزوم محذور أنْ لا يظهر في العالم علم من العلوم، ولا فنّ من الفنون. لأنّ العلوم والفنون مركزة على استكشاف وجود العلة من وجود معلولها وبالعكس. وقواعد كل علم وفنّ مبتنية على معرفة وجود الملزوم من وجود لازمه.

٣- لزوم بطلان معرفة الغائب من الحاضر وعدم حصر علم البشر بالمحسوس الحاضر المباشر دون غير، لأنّ عدم الملائمة بينهما مصاحب لانتفاء الصلة بينهما، ويجعلهما متباينين متفارقين بينهما منفصلة حقيقية.

وغير ذلك من الأدلة.

وعليه فإنّ مسألة وجود ملائمة بين العلة والمعلول أمرٌ بديهي وواجب.

الرابع: أقوائية العلة على المعلول

إنّ كل علّة معطية لوجود شيء هي أحرى وجوداً من معلولها، وكل معلول أضعف وجوداً من علته.

ومن المستحيل تصور فضلاً عن تصديق عليّة الضعيف للقوي، لأنّ الفاقد لا يعطي، والناقص لا يهب، ولاستلزام ترجيح المرجوح على الراجح، وهو باطل عقلاً.

ولو جاز صدور القوي من الضعيف لجاز أنْ يجعل الضعيف نفسه قوياً بالأولوية القطعية.

وكذا يستحيل عليّة المساوي للمساوي لأنّ المعلول مفتقر إلى العلة، والعلة غنية عن معلولها وهذا ينافي المساواة المفروضة. مضافاً إلى أنّ المعلول فانٍ تجاه علته، والعلة مستقلة تجاه معلولها، وذلك ينافي المساواة.

إنّ العلة تُخرج المعلول من الليس إلى الأيس، وهذا لا يتم إلا بسلطةٍ وقدرةٍ من العلة على المعلول.

هذا وإنّ المساواة تقتضي المساواة في الوجود، وهذا يعني انتفاؤهما (العلة والمعلول) معاً اذ المعلول لم يخرج نفسه من العدم إلى الوجود، فيجب عدم إخراج العلة نفسها من العدم إلى الوجود.

وهذا الحال جارٍ في سلسلة العلل والمعلولات كذلك، فكلُّ معلول متقدم أقوى من المعلول الآخر، لأنّ الأول علّة الثاني، كما أنّ المعلول الصادر من العلة بلا واسطة أقوى من المعلول الصادر منها مع الواسطة، فالضعف طرأ عليه مرتين وطرأ على ذلك مرة واحدة. وهذا القانون وإنْ كان مطّرداً في جانب المادة؛ إلا أنّه قابل للجزم في بعض الجوانب التي تتدخل فيها إرادة الباري تعالى.

الخامس: قدم العلة على المعلول

إنّ كل علة تتقدم على معلولها بحسب الوجود وإنْ كانا مقارنين بحسب الزمان، وهذا التقدم هو تقدم رُتبي لا زماني.

والمقصود من تقدم وجود العلة على وجود المعلول: إنّ وجود المعلول من وجود العلّة دون العكس.

ولا يُتوهم أنّ هذا التقدّم ذاتيٌ (الذي هو كون الشيء غير محتاج إلى الغير) لأنّ هذا لا يكون إلا لله عز وجل وإنّما هو تقدّم رتبي على المعلول.

إنْ قلتَ: إنّ المادة والصورة من علل وجود الشيء والحال إنّهما عين حقيقة الشيء، وبناءً عليه فالعلاقة هي المعية دون التقدم.

قلتُ: هذا خلط بين ملاحظة المادة والصورة في حال الإجتماع، وبين ملاحظتهما حال الإنفراد، فإنّهما في الملاحظة الأُولى عين للشيء وفي الملاحظة الثانية عللْ مادية وصورية له فتكونان متقدمتين عليه، وهذا ما يصطلح عليه بتقدم الآحاد على المجموع.

السادس: التقابل بين العلة والمعلول

إنّ التقابل بين العلة والمعلول هو تقابل التضايف الذي ملاكه توقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر ويصدق التضايف من كلا الجهتين. فالعلّة لا تسمى علة إلا إذا استتبع ذلك وجود معلول، والمعلول لا يسمى معلولاً إلا إذا كان صادراً عن علة. وهذا واضح من جهة التعلّق والنسبة بينهما، فإنّ الموجود المتعلّق (المعلول) من جهة تعلّقه ونسبته إلى الموجود المرتبط به فقط يسمى (معلولاً) لا من جهة أخرى، ولا بالنسبة إلى موجود آخر، إذ لعلّ علاقته بالموجود الآخر غير العلية بل إنّها كذلك (أي غير العلية لامتناع إجتماع علتين تامتين على معلول واحد)، وكذا العلة، فهي من جهة أنّ موجوداً آخر متعلّقٌ بها وبالنسبة إلى ذلك الموجود تسمى علة، وليس من أي جهة ولا بالنسبة إلى أيّ موجود آخر.

فالحرارة مثلاً من جهة تعلّقها بالنار وبالنسبة لعلتها هي معلولة لا من جهة أخرى، والنار من جهة كونها منشأ لظهور الحرارة وبالنسبة إلى تلك الحرارة الناشئة منها هي علة لا من جهة أخرى، وبناءً على هذا فلا منافاة بين أنْ يكون موجودٌ معيَّن علّةً بالنسبة إلى شيء معيَّن ومعلولاً

بالنسبة إلى شيء آخر، فلا منافاة في أنْ تكون الحرارة المعلولة لنار معيَّنة علّة لظهور نار أخرى.

وطبيعي إنَّ هذا الذي نذكره واضح في العلة والمعلول في دائرة الإمكان، أمّا في حق عليّة الواجب تعالى فقد يُتأمل في ثبوت التضايف وثبوت كونه تعالى علة متوقف على المعلول لمكان غناه تعالى، ولكن بعد البيان المتقدم والذي يتساير مع ألفاظ المسألة يرتفع التأمّل، فليس وجود الواجب متوقف، بل جهة العلية (التي هي لفظ) وليس حقيقة عليته تعالى، كيف وهو القادر على كل شيء، وقد أثبتنا في غير موضع إنّ قدرته تعالى تتعلق بجميع المقدورات لتساوي نسبة ذاته العَليّة العِليّة بالنسبة إلى جميع الممكنات، ومع كل هذا نرى بعض الأعلام خاصة في المنطق يتحفظ على كون تقابل العلة والمعلول على إطلاقه من التضايف، فتراه يستثني الواجب تعالى من ذلك، والأمر سهل لأنّه لا يعدو كونه ألفاظاً فقط.

قال المحقق الإصفهاني:

ثـــم مـــن المســـلَّم المقبـــول   تضـــايف العلـــة والمعلـــول
ولا ينـــافي عـــدم العليّـــة   فـــي المتضـــايفين بالكليـــة

السابع: مفهوم العلة والمعلول من المعقولات الثانية الفلسفية

(بمعنى أنّهما لا يشكلان ماهية موجود من الموجودات)

مفهوم العلة والمعلول ليسا من قبيل المفاهيم الماهوية والمعقولات الأُولى، فليس عندنا في الخارج موجودٌ ماهيتُه العلية أو المعلولية، وكذا هما ليسا من قبيل المعقولات الثانية المنطقية لأنّها صفة للموجودات العينية، وهذا يعني إنّ مفهوم العلة والمعلول من المعقولات الثانية الفلسفية، ويدلّ على ذلك: إنّه حينما يراد انتزاعهما لا بدّ من القيام بمقارنة بين موجودين وملاحظة حيثية تعلق أحدهما بالآخر، فما لم تتم هذه الملاحظة فإنّ هذه المفاهيم (العلة والمعلول) لا تُنتزع، فالإنسان إذا رأى النار لمرّات عديدة من دون أنْ يقارنها بالحرارة

المنبعثة منها ومن دون أنْ يلتفت إلى العلاقة بينهما؛ فإنّه لا يستطيع أنْ ينسب مفهوم العلة للنار ومفهوم المعلول للحرارة.

الثامن: تعقّل العلّة والمعلول

يمكن القول بأنّ الإنسان-لكي يتعقل العلة والمعلول- يدرك لأول مرة علاقة العلية والمعلولية في باطنه وبالعلم الحضوري بملاحظة النشاطات النفسية والتصميمات والتصرفات التي يقوم بها في مجال المفاهيم والصور الذهنية، فيجد أنّها صادرة من ذاته، ووجودها مرتبط بوجوده، بينما وجوده ليس مرتبطاً بها، فهو ينتزع مفهوم العلة والمعلول من خلال هذه الملاحظة ثم يعمّمه ليشمل سائر الموجودات.

التاسع: السنخية بين العلة والمعلول

البتّه إنّ أي معلول لا يوجد من أي علة، بل وإنّ الظواهر المتعاقبة أو المتقاربة لا توجد بينها دائماً علاقة العليّة، وإنّما العلّية علاقة خاصة بين موجودات معينة، وهذه العلاقة بين العلّة والمعلول يعبر عنها بـ(السنخية).

وهذا وإنْ كان أمراً واضحاً إلا أنّ البعض قد يستفسر عن معرفة هذه السنخية كيف تكون؟

والجواب: بالتفرقة بين العلة المانحة للوجود وبين العلة الإعدادية.

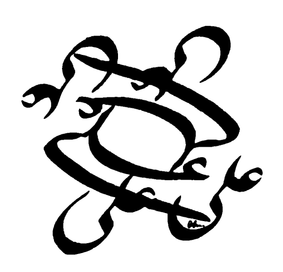
فالعلّة المانحة للوجود هي التي تفيض وجود المعلول، وهنا لا بدّ أنْ يكون لها هذا الوجود أوّلاً حتى تمنحه للمعلول، ولو لم يكن لها هذا الوجود فإنّها لا تستطيع أنْ تفيضه لأنّ معطي الشيء لا يكون فاقداً له وبالإلتفات إلى أنّ إعطاءها الوجود للمعلول لا ينقص منها شيئاً فإنّه يتضح ثبوت هذا الوجود لها بصورة أكمل حيث يعتبر وجود المعلول شعاعاً منه وظِلاً له.

وبهذا يتجلى معنى السنخية بين العلة المانحة للوجود ومعلولها وهو: إنّ للعلّة كمالَ المعلول ولكن بصورة أكمل. ولو كانت هناك علة فاقدة للون من ألوان الكمال الوجودي فإنّها لا تستطيع أنْ تمنحه لمعلولها.

ولكن هذه السنخية غير موجودة بين العلل الإعدادية والمادية وبين معلولاتها، لأنّها ليست مفيضة للوجود، وإنّما تأثيرها منحصر بإحداث التغييرات في وجود المعلولات وتتمة هذا المطلب تأتي في فصل الوحدة

قال المحقق الإصفهاني:

والأحـــديُّ الـــذات لـــيس يقتضـــي تكثّـــراً بالـــذات بـــل بالعرضـــي
إذ ذاتـــــه حيثيـــــة العليّـــــة فلـــم يجُـــز تعـــدد الحيثيـــة



الفصل الثاني
في إنقسامات العلة

تنقسم العلة إلى تامة وناقصة فإنها إما أن تشتمل على جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول[1] بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يوجد وهي العلة التامة وإما أن تشتمل على البعض دون الجميع[2] وهي العلة الناقصة وتفترقان من حيث إن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدمه والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول ولكن يلزم من عدمها عدمه.

وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة[3] وتنقسم أيضاً إلى البسيطة وهي ما لا جزء لها والمركبة وهي بخلافها والبسيطة إما بسيطة بحسب الخارج كالعقل المجرد والأعراض وأما بحسب العقل وهي ما لا تركيب فيه خارجا من مادة وصورة ولا عقلا من جنس وفصل وأبسط البسائط ما لم يتركب من وجود وماهية وهو الواجب عز اسمه.

وتنقسم أيضاً إلى قريبة وبعيدة والقريبة ما لا واسطة بينها وبين معلولها والبعيدة بخلافها كعلة العلة.

وتنقسم العلة إلى داخلية وخارجية والعلل الداخلية وتسمى أيضاً علل القوام هي المادة والصورة المقومتان للمعلول والعلل الخارجية وتسمى أيضاً علل الوجود وهي الفاعل والغاية وربما سمي الفاعل ما به الوجود والغاية ما لأجله الوجود.

وتنقسم العلة إلى العلل الحقيقية والمعدات وفي تسمية المعدات عللا تجوز فليست عللا حقيقية وإنما هي مقربات تقرب المادة إلى إفاضة الفاعل كورود المتحرك في كل حد من حدود المسافة فإنه يقربه إلى الورود في حد يتلوه وكانصرام القطعات الزمانية فإنه يقرب موضوع الحادث إلى فعلية الوجود.

---

١ بمعنى توفر المقتضي والشرط وفقدان المانع.

٢ بمعنى وجود بعض المقتضيات أو كلّها، ولكن يوجد مانع في المقابل أو أنّ شرطها مفقود.

٣ لا نعلم أساس القسمة إلى الواحدة والكثيرة؛ فإنْ كان المقصود الواحدة في التأثير والكثيرة في التأثير الواحد عادت إلى العلة التامة والناقصة. وإنْ كان المقصود إرجاعها إلى المباشرية وغير المباشرية فالعنوان لا يدل على المعنون. وكذا لو كان المقصود بالواحدة هو العلّة التامّة والكثيرة هي الناقصة.

والظاهر أنّ السيد المصنف ﷺ ذكر هذا بين القسمين إمّا من باب الكلام يجر الكلام أو من باب ما ذكر على ألسنة القوم بقرينة أنّه ﷺ لم يشرحهما حتى بكلمة واحدة كباقي الأقسام.

فتحٌ في الفصل الثاني
في إنقسامات العلة

للعلة أقسام كثيرة تختلف بإختلاف أساس القسمة، وجمعُها يولد إحاطة تامة بأقسامها وهي:

١- العلة التامة (العلة المستقلة)(العلة المطلقة): وهي جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء من الفاعل والقابل والشرط وعدم المانع وكل ما له مدخلية في التاثير. وهي ما يُعبَّر عنها بتوفر المقتضيات ورفع الموانع. وهذه العلة يوجد المعلول بوجودها وينعدم بانعدامها. وهي غير العلل الأربع وسيأتي توضيح هذه الأربع.

٢- العلة الناقصة: وهي بعض ما يتوقف عليه وجود الشيء كوجود أحد المقتضيات أو فقدان الآخر، أو كوجود أحد الموانع. وهذه العلة لا يتوقف عليها وجود المعلول ولكنه ينعدم بفقدانها، ولا يقال هي أحد العلل الأربع (المادية والصورية والغائية والفاعلية) بلحاظ الأخرى، لأنّه سيأتي أنّ كل واحد منها ليس جزء العلة لبيان سنذكره في محله.

٣- العلة التمامية: وهي المنافع التي ينالها الإنسان والحيوانات جميعاً من الجواهر المعدنية باذن الله تعالى. وبعبارة أخرى: هي الخير الذي يناله المخلوقات. وجَعَلها بعضُهم بمنزلة العلة الغائية، وهو بعيد بحسب الدقة.

٤- العلة العنصرية: هي التي يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة وتستقر فيها قوة وجوده.

٥- العلة العقلية: هي ما يحتاج إليه الشيء إمّا في ماهيته كالمادة والصورة، وإمّا في وجوده كالغاية والفاعل والموضوع.

٦- العلة المحركة بالذات وبالعرض.

العلة المحركة بالذات: هي التي يصدر عنها الحركة في المتحرك، كالطبع.

العلة المحركة بالعرض: هي التي لا يكون تحريكه لذلك المتحرك أولاً، بل لغيره وله من أجل ذلك الغير، كالملاّح يحرك الراكب في السفينة بحركة السفينة.

٧- العلة الموجِبة: وهي التي يجب بها وجود المعلول وصدوره منها بحيث لا يتخلف عنها، وهي كناية أخرى عن العلة التامة ولكن بلحاظ وجوب الإيجاد وهو ما سينعقد لأجله الفصل البعدي.

٨- العلل بالإرادة وبالطبع.

العلل بالطبع: هي ما يصدر عن الذات من حيث هي هي وتصدر عنها المعلولات الإعتيادية غير المقصودة.

العلل بالإرادة: هي ما يصدر عنها عن علم ومعرفة وإرادة خاتمة عازمة وتصدر عنها المعلولات المرادة بالجدية.

٩- العلة الأزلية (العلة القديمة): وهي العلة التي يرجع إليها وتنتهي إليها كل علة وهي عليّة الحق تعالى.

١٠- علة الإبداع: وهو الواحد الحق الأول: وهي التي منها مبدأ الحركة فتكون العلة (وهي الحق الواحد عزَّ إسمُه) علة مبدأ حركة التهوّي (الإنفعال) وهو مبدأ جميع التهوّيات[١].

١١- علة الإدراك: هي التبري من الهيولى (المادة).

١٢- العلة الأُولى: هي القدرة والقوة التي تقوى على إبداع الأشياء كلّها دفعةً واحدةً كأنّها شيء واحد، وهي حياة الأحياء وعقل العقول وخير الخيرات.

١٣- العلة الثانية: هي الفعل، وهو لا يقع إلا وقوعاً متجزّئاً والذي به تكون الجزيئات من الكلي الصادر الأول.

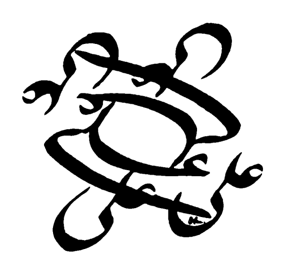
١٤- علة العدم: من المعروف أنّ الإمكان متعلّق بطرفي الوجود والعدم، إلا أنّ رجحان الوجود يكون لوجود ما يؤثر في الوجود، أمّا عدم رجحان الوجود فيكون لعدم ما يؤثر في الوجود وهو المعروف (علة العدم هو عدم العلة).

---

١ أي التي بها تتحقق هوّيات الأشياء.

١٥- العلّة المعِدَّة (الإعدادية): وهي التي يتوقف عليها وجود المعلول من غير أنْ يجب وجودها مع وجوده كالخطوات.

١٦- العلّة الذاتية: هي العلة المقومة للشيء الداخلة في حده وفي جواب ما هو؟ ولِمَ هو؟ أمّا الثاني فمثاله: لِمَ انكسف القمر؟ فنقول: لأنّه توسطت الأرض بينه وبين الشمس فانمحى نوره. ثم تقول: ما كسوف القمر؟ فنقول: هو انمحاء نور القمر لتوسط الأرض.



الفصل الثالث

في وجوب المعلول عند وجود العلة التامة ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول

إذا كانت العلة التامة موجودة وجب وجود معلولها وإلا[1] جاز عدمه مع وجودها ولازمه تحقق عدمه المعلول لعدم العلة من دون علة.

و إذا كان المعلول موجودا وجب وجود علته وإلا[2] جاز عدمها مع وجود المعلول وقد تقدم أن العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يلزم من عدمها عدم المعلول.

و من هنا يظهر أن المعلول لا ينفك وجوده عن وجود علته كما أن العلة التامة لا تنفك عن معلولها.

فلو كان المعلول زمانيا موجودا في زمان بعينه كانت علته موجودة واجبة في ذلك الزمان بعينه لأن توقف وجوده على العلة في ذلك الزمان فترجيح العلة لوجوده وإفاضتها له في ذلك الزمان ولو كانت العلة موجودة في زمان آخر معدومة في زمان وجود المعلول والإفاضة قائمة بوجودها كانت مفيضة للمعلول وهي معدومة هذا محال.

برهان آخر

حاجة الماهية المعلولة إلى العلة[3] ليست إلا حاجة وجودها إلى العلة وليست الحاجة خارجة من وجودها بمعنى أن يكون هناك وجود وحاجة بل هي مستقرة في حد ذات وجودها فوجودها عين الحاجة والإرتباط فهو وجود رابط[4] بالنسبة إلى علته لا إستقلال له دونها وهي مقومة له وما كان هذا شأنه استحال أن يوجد إلا متقوما بعلته معتمدا عليها فعند وجود المعلول يجب وجود علته وهو المطلوب.



---

١ أي: وإنْ لم يجب وجود المعلول.

٢ يعني وإنْ لم يجب وجود العلّة.

٣ هو إشارة إلى أنّ إحتياج المعلول إلى العلة هو الإمكان الماهوي وليس الحدوث فقط أو الإمكان والحدوث.

٤ هو إشارة إلى المعلول، وكان الأولى أنْ يقول بمنزلة الوجود الرابط؛ لأنّ المعلول بعد وجوده وجود مستقل وليس رابط.

فتحٌ في الفصل الثالث
في وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة
ووجوب وجود العلة عند وجود المعلول

هذا الفصل يتطرق إلى أهم قضية في الحكمة ولعلّ الحياة كلُّها قائمة على هذا القانون ولعلّ البعض يعنونونه باستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة، أو تعلق المعلول بالعلة. وهذا البحث في الحقيقة ينحلّ إلى ثلاثة أنحاء قائمة على القوانين الثالثة التالية بنحو اللف والنشر المرتب[1].

١- الشيء يجب وجوده عن وجود علته التامة واستحالة تخلف المعلول عن العلة.

٢- زمان العلة والمعلول واحد.

٣- المعلول مفتقر إلى علته حدوثاً وبقاءاً.

النحو الأول: تلازم العلة والمعلول

إنّه من المعروف عدم تحقق المعلول بدون علته التامة، بل حتى أجزاء علته التامة لأنّ وجود المعلول محتاج إلى جميع اجزاء العلة التامة، فلو تحقق المعلول بدون أي واحد من الأجزاء فهذا يعني أنّه غير محتاج إليه من جهة، ومن جهة أخرى إذا وجدت العلة التامة فوجود معلولها يكون ضرورياً، لأنّ معنى العلة التامة هي التي تؤمِّن كل حاجات المعلول.

وهمٌ ودفعٌ:

ظنَّ بعضُ المتكلمين أنّ هذا القانون مختص بالعلل الموجَبة الفاقدة للإختيار، أمّا العلل المختارة فليس كذلك، إذ بعد تحقق جميع أجزاء العلة لا يوجد مجال الإختيار للفاعل.

ودفعه: بعد العلم أنّ هذه القاعدة عقلية غير قابلة للتخصيص، يمكن أنْ يُجاب: إنّ إرادة الفاعل جزء من أجزاء العلّة التامة، فما لم تتعلق إرادته بإنجاز الفعل الإختياري فإنّ العلة التامة لم تحقق بعد.

---

١ فإنّ كل واحد من هذه القوانين يتبع النحو المرقّم به.

ومن كل هذا (القانون بطرفيه) نعرف أنّ لكلٍّ علّةً تامةً كانت أو ناقصة، وجوباً بالقياس بالنسبة لمعلولها، وهكذا لكل معلول وجوب بالقياس بالنسبة إلى علته التامة. وهذا معنى قول إنّ المعلول محفوف بضرورتين.

النحو الثاني: تقارن العلة والمعلول

وهذه القاعدة تلازم القاعدة المزبورة في النحو الأول، وحاصلها:

إنّه كلّما كان المعلول من الموجودات، وكان جزء من اجزاء العلة التامة زمانياً، فإنّ العلّة والمعلول يتحققان في زمان واحد، ولن تكون هناك فاصلة زمانية بين تحقق المعلول وتحقق العلة.

والدليل على ذلك: إنّه لو فرضنا بعد تحقّق جميع أجزاء العلة التامة يمر زمان ولو كان قصير جداً ثم بعد ذلك يتحقق المعلول، فلازم ذلك أنْ لا يكون وجود المعلول ضرورياً في ذلك الزمان المفروض، بينما مقتضى وجوب المعلول بالقياس إلى علته التامة أنّه بمجرد تمامية العلة يصبح وجود المعلول ضرورياً.

لفتُ نظر:

١- إنّ هذه القاعدة لا مجرى لها في العلل الناقصة، لأنّ وجود المعلول ليس ضرورياً إذا وجدت العلة الناقصة.

٢- إذا كانت العلة والمعلول من المجردات بمعنى إنْ لم يكن أيّ واحد منها زمانياً فلا معنى للتقارن الزماني، وكذا إذا كان المعلول زمانياً لكن العلة من قبيل المجردات التامة، لأنّ معنى التقارن الزماني (هو: وجود موجودين يتحققان في زمان واحد، بينما المجرد التام لا يتحقق في ظرف الزمان، وليس له نسبة زمانية إلى أي موجود.

٣- يستحيل أنْ يتقدم أي معلول زمانياً على أي علة من علله سواء كانت تامة أم ناقصة، لأنّ لازم ذلك كون المعلول مستغنياً عن العلة المذكورة اثناء الوجود، وإنّ وجود العلة ليس ضرورياً بالنسبة إليه.

٤- إنّ تقارن أيٍّ موجودين لا يعني تقارن العلة والمعلول، بالأخره إنّ هذا القانون لا يختص بالعلّة والمعلول، إذ ما أكثر الظواهر التي يقترن تحقّقها ويتعاصر وجودها مع إنّه ليس بينها أي علاقة عليّة.

قال المحقق الإصفهاني:

إنْ تمَّت العلة والمعلول ... بلا تخلف له الحصول
وفي سواها ليس في التخلّف ... خلف بلا صنع ولا تكلّف
وليس يبقى بعدها معلول ... إلا المعدّ فالبقاء معقول

النحو الثالث: بقاء المعلول يحتاج إلى العلة

وهذه قاعدة أخرى تلازم ما تقدم، وهي إنّ العلة التامة لا بدّ أنْ تستمر في البقاء حتى نهاية عمر المعلول، لأنّه لو بقي المعلول بعد انعدام علته، فإنّ لازم ذلك استغناءه عن العلة في الإبتداء والبقاء.

وفي هذا المورد كثر كلام الفلاسفة حول ما هو ملاك احتياج المعلول إلى العلة، فهل هو إمكانه الماهوي (وهذه الخاصة لا تسلب في ماهية المعلول أبداً) فيصبح دائماً محتاج إلى العلة، أو أنّ ملاك الإحتياج هو الحدوث، أو الإمكان والحدوث كما ذهب إليه المتكلمون من غير الإمامية، ولازمه عدم بقاء المعلول محتاجاً إلى العلة. واستدلوا لذلك بوجوه واضحة الوهن لا يهمّنا التعرض لردّها فضلاً عن ذكرها.

كلمات الأعلام في المقام:

إنّما نورد بعض كلمات الأعلام هنا لأسباب:

الأول: بيان أهمية هذا المطلب لأنّ الأعلام مع إختلاف مدارسهم متفقون على هذه القاعدة مما يجعل أيٍّ رأي يقابل لهذه القاعدة مردوداً بالبداهة.

الثاني: توجه الأذهان لهذه القاعدة وملازمتها لما فيها من أهمية بالغة في جميع مجالات الفلسفة.

الثالث: إثبات التلازم بين هذه الأنحاء ورجوعها إلى قاعدة واحدة إذ أنّ بعض الأعلام عندما يتكلم عن كل واحدة من هذه الجهات كأنّه يتكلم عن أختَيها.

يقول الشيخ الرئيس: ﴿وإذ قد تقرر هذا، فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر دائماً كان سبباً له دائماً ما دامت ذاته موجودة. فإنْ كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود، فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية لأنّه يمنع مطلق العدم للشيء، فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء. فهذا هو المعنى الذي يسمى إبداعاً عند الحكماء، وهو تأييس[١] الشيء بعد ليس[٢] مطلق، فإن للمعلول في نفسه أن يكون (ليس) و يكون له عن علته أنْ يكون (أيس)﴾[٣].

وقال في موضع آخر في مباحث التقدّم والتأخّر: ﴿فإنّه إذا صار بحيث يصلح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرطٍ باق؛ وجب وجود المعلول. فإذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته، وَوجود علته واجب عنه وجود المعلول. وهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك، و لكن ليسا معاً في القياس إلى حصول الوجود. و ذلك لأن وجود ذلك لم يحصل من وجود هذا﴾[٤].

ويقول قطب الدين الشيرازي في شرح كلام الشيخ شهاب الدين السهروردي: ﴿وأمّا أنّ الأنوار القاهرة كذلك فلأنّ تأثيره في المعلول الأول لا بدّ وأنْ يكون أزلياً، لأنّه إمّا أنْ يجب صدوره عنه أو يمتنع، والثاني باطل وإلا لما وجد فيتعيّن الأول.

بيان الشرطية: إنّ المعلول الأول إنْ لم يتوقف على غير ذات الواجب، وجب صدوره لاستحالة انفكاك الأثر عن العلة التامة، وإنْ توقف على غير ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول الأول ..... وعلى هذا يدوم العالم مع دوام الواجب ولا يلزم مع

---

١ وهو مصطلح كندي بمعنى: إيجاد.

٢ أي: عدم، وهو مصطلح كندي أيضاً.

٣ إلهيات الشفاء ص٢٦٦ نشر مكتبة آية الله المرعشي. قم.

٤ المصدر السابق ص١٦٦-١٦٧ مع إختلاف النسخ.

دوام الشيء مع الشيء مساواتهما وعدم أولوية أحدهما بالعلية والآخر بالمعلولية على ما يقوله المتكلمون﴾[١].

وللفناري في مصباح أنسه برهان يختلف عمّا يذكره الأعلام، يقول تَنَّسُّكُ: ﴿إنّ الذات علته التامة ولا يتخلف عنها معلولها وإلا لزم رجحان وجود الممكن بلا مرجح لتساوي نسبة الأزمنة بعد التخلف إلى وجود المعلول، وهو محال من وجوده كانقلاب حقيقة الإمكان وتعدد الوجود وحدوثه﴾[٢].

ونقل القونوي عن الشيخ ابن عربي قوله: ﴿قال الشيخ ﷺ: أفاد الكشف الصريح أنّ الشيء إذا اقتضى أمراً لذاته فلا يزال على ذلك الأمر ويدوم له ما دامت ذاته﴾[٣].

فرعان في فائدتين

الأول: إستحالة توارد العلتين على معلول واحد

من المعلوم جواز صدور أكثر من معلول من علة واحدة، وهذا لا إشكال فيه ومقابل هذا نقول باستحالة صدور معلول من علتين فهل هذه الإستحالة ثابتة على إطلاقها أو بشروط؟.

ذكروا لذلك شرطين أساسين مع توفرهما يستحيل إستناد معلول إلى علتين وهما:

١- الإستقلال لدى كل من العلتين بمعنى كون كلا العلتين تامة.

٢- تشخّص المعلول، بمعنى أنْ يكون واحداً معلوماً جزئياً.

فإنْ لم تكن العلتان مستقلتين بأنْ كانتا ناقصتين كأجزاء العلة أو شرائطها فمن المحال تواردهما على معلول واحد.

كذلك إذا لم يكن المعلول واحداً شخصياً بل كان واحداً نوعياً أو جنسياً فيمكن أنْ يستند إلى عدة علل.

---

١ شرح حكمة الإشراق ص٣٧٨. نشر انجمن آثار ومفاخر فرهنگی.

٢ مصباح الأنس ص٧٨ لمحمد بن حمزة الفناري. انتشارات مولى - طهران.

٣ المصدر السابق.

والبرهان عليها واضح، وإنّما أشرنا لها لأنّ السيد المصنف تَنِسَّ لم يُفرِد لها فصلاً خاصاً. وقد يقترب هذا الفرع من حيث المضمون مع قاعدة الواحد لا يصدر منه إلا واحد ولو من جهة، وهناك سيتم التعرض لما يتعلق بهذه القاعدة تفصيلاً وللتهيئة لذلك المبحث والإنتقال إليه نورد عبارة الملا محسن الفيض الكاشاني في المقام قال: ﴿أصل: لا يجوز أنْ يكون لمعلول واحد شخصي أو نوعي علتان فاعليتان مستقلتان، سواء كانتا مجتمعتين أو متبادلتين، تبادلاً إبتدائياً أو تعاقبياً، اللهم إلا أنْ يكون ذلك الواحد ذا شؤون كثيرة وأطوار متعددة﴾[1].

الثاني: كل ممكن محفوف بوجوبين

كل موجود ممكن بحسب مقام الذات محفوف بوجوبين يُعبَّر عنهما بالوجوب السابق والوجوب اللاحق.

أمّا الوجوب السابق فهو عبارة عن المرجح التام الكامل الذي يُخرِج ماهية الممكن من حد التساوي أزاء كل من الوجود والعدم المعبر عنه بحد الإستواء، ويوصلها إلى مرحلة ضرورة الوجود. وهذا لا يتم إلا عن طريق تحقق العلة التامة.

وعليه، ما دامت العلة التامة غير موجودة ولم تسلب جميع أنحاء العدم عن الماهية، فمن المتعذر خروج الماهية من حدّ الإستواء وستبقى في بقعة الإمكان الذاتي دون حراك.

وأمّا الوجوب اللاحق فهو عبارة عن ذلك الوجوب الذي يعرض على الماهية بعد الإتصاف بالوجوب، إذ أنّ الماهية التي خرجت من حدّ الإستواء وأصبحت موجودة، تصبح صفة الوجود واجبة وضرورية للماهية في زمان الوجود وبشرط الوجود، وهذا ما يُعبَّر عنه بالضرورة بشرط المحمول.

من كل هذا تعرف أنّ كل ممكن بحسب مقام الذات محفوف بوجوبين سابق ولاحق دائماً: الوجوب السابق يحصل عن طريق تحقق العلة التامة، والوجوب اللاحق يتحقق عن طريق فعلية المحمول.

---

١ أصول المعارف ص٦٦.

هذا وإنّ هناك قاعدة مهمة جداً لازمة لهذا الكلام أشار إليها العظيمين صدرا والسبزواري رَحِمَهُمَااللهُ وهي: إمتناع عدم الموجود خارجاً في نفس الأمر.

يقول صدر المتألهين: ﴿كل ممكن لحقه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الأوقات فإنّه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يتمنع عدمه في مطلق نفس الأمر، أي ارتفاع عن الواقع مطلقاً بلا تقييده بالأوقات المباينة لذلك الوقت، لأنّ ارتفاعه عن الواقع إنّما يصح بارتفاعه عن جميع المراتب الواقع، والمفروض خلافه. فمعنى جواز العدم لممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر إلى ماهيته لا بالنظر إلى الواقع﴾[١].

وعلّق على هذه العبارة الملا هادي السبزواري بقوله: ﴿هذه القاعدة نفعها عظيم، بيانها: إنّه إذا لحق الوجود بالممكن في وقت فلا يمكن ارتفاعه لا في ذلك الوقت بمقتضى الوجوب اللاحق ولا في غير ذلك الوقت، اذ لم يقع فيه حتى يمكن ارتفاعه، ولا عن الواقع مطلقاً، اذ الطبيعة ترتفع بارتفاع جميع افرادها.

وهذا ما قيل: إنّ الأشياء بالنسبة إلى المبادئ العاليات واجبات ثابتات فضلاً عن مبدأ المبادئ، فكل في حدّه حاضر لديه ولا دثور ولا زوال بالنسبة إليه. ومن أسمائه الحسنى: يامن لا ينقص من خزائنه شيء ولا تبدل في علم الله تعالى﴾[٢].

ويمكن تقريب ذلك أكثر بأنّ يقال: إنّ الممكن بعدما ترجّحت كفة الوجود وخرج عن حد الإستواء الذي هو إمكانه الذاتي بمعنى أنّه قد وجب وجوده فبعد هذا الوقت لن[٣] يتطرق إليه العدم البتّه لأنّه وفق القانون الإلهي قد جاء إلى هذه الحياة لغرض إلهي اوضحه القرآن والعترة أمّا القرآن فقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٤] وأمّا العترة فقول سيد الشهداء عليه السلام: ﴿أَيُّهَا النَّاسُ: إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلا لِيَعْرِفُوهُ، فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ،

---

١ الأسفار الأربعة ج١ ص٢٣٠ دار حياء التراث بيروت.

٢ المصدر السابق.

٣ وهذه للتأييد.

٤ سورة الداريات: الآية ٥٦.

فَإِذَا عَبَدُوهُ اسْتَغْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَا سِوَاه ﴾[١]. فتبدأ الحركة الحبية القهرية التي لا زوال لها ولا دثور (بتعبير المحقق السبزواري) حتى يتصل الظل بذي الظل[٢].

لا يقال: هذا يجري فيمن عرف الطريق فكيف بمن لم يسِر في طريق العروج إلى الحق تعالى. فإنّه يُقال: إنّه سائر أيضاً ولكن بالسير الدركاتي لا بالسير الدرجاتي[٣] وهو مصداق الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ﴾[٤] غايته سيلاقي أشدّ المعاقبين وليس أرحم الراحمين.

يقول يد الله افشين:

آدم بـــه زمـــين آمـــد   ايـــن حـــادث رويـــا نيســـت
ايـــن فرصـــت بـــى تكـــرار   عشـــق اســـت معمـــاى اســـت

يعني:

إنّ آدم (ابـــن آدم) جـــاء إلـــى الـــدنيا
وهـــو حَـــدَثٌ حقيقـــي ولـــيس برؤيـــا
فهـــذه فرصـــة لا تتكـــرر
إنّـــه العشـــق وهـــو أُحجيـــة (تحتـــاج فهـــم وتفصـــيل)



---

١ بحار الأنوار ج٥ ص٣١٢.

٢ راجع الرشحات العلوية في مبحث نفي الغفلة.

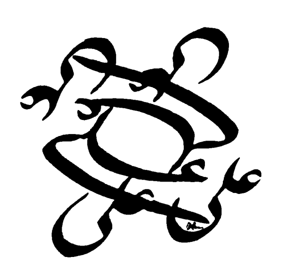
٣ وقد أوضحنا ذلك في الرشحات العلوية.

٤ سورة الإنشقاق: الآية ٦.

الفصل الرابع
قاعدة الواحد

الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وذلك أن من الواجب أن يكون بين العلة ومعلولها سنخية[١] ذاتية ليست بين الواحد منهما وغير الآخر وإلا جاز كون كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلولا لكل شيء ففي العلة جهة مسانخة لمعلولها هي المخصصة لصدوره عنها فلو صدرت عن العلة الواحدة وهي التي ليست لها في ذاتها إلا جهة واحدة معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة غير راجعة إلى جهة واحدة بوجه من الوجوه لزمه تقرر جهات كثيرة في ذاتها وهي ذات جهة واحدة وهذا محال.

و يتبين بذلك أن ما يصدر عنه الكثير من حيث هو كثير فإن في ذاته جهة كثرة ويتبين أيضاً أن العلل الكثيرة لا تتوارد على معلول واحد.



١ أي بين العلة المفيضة ومعلولها، والحكماء ذهبوا إلى إطلاق العلة وهذا وإنْ اعترض عليه بعضهم إلا أنّه يمكن توجيهه هكذا؛ إنّ بين العلة الأُولى تعالى ومعلولها الصادر الأول ﷺ تكون السنخية في المفيضة، ولكن في العلة التي هي الصادر الأول ومعلولها يمكن أنْ يقال إنّه توجد سنخية في العلل المعدّة لأنّ الصادر الأول له كلا اللحاظين الأول مع علته والثاني مع معلوله.

فتحٌ في الفصل الرابع

قاعدة الواحد

مقدمة:

هذه القاعدة تعدُّ من أهم القواعد الفلسفية لأنّ أغلب المسائل الفلسفية ترجع إليها وتترتب عليها مباشرة أو غير مباشرة، وقد وقعت معتركاً لكلمات الأعلام فقبلها بعضٌ وردّها بعضٌ ردّاً عنيفاً وفسرها ثالثٌ بتفسيرات متعددة، لما يتوهم البعض من استلزام هذه القاعدة بعض الإشكالات الإعتقادية.

وروح الإشكال هو: إنّ القائل بهذه القاعدة يقول بلزوم وحدة السنخية بين العلة والمعلول من جهة، والرافض لها ينكر ذلك. فهو يستنكر وجود جهة سنخية بين الخالق والمخلوق هذا من جانب، ومن جانب آخر ينكر أصل القاعدة لأنّ الصادر من الواحد هو الكثير فكيف يقولون بأنّ الواحد لا يصدر منه إلا واحد؟ والبعض شكّك بقضية أنّ هذه النظرية تحجّم قدرة الحق تعالى من حيث أنّه لا يستطيع أنْ يصدر منه إلا واحد. ولكن الحق إنّ هذه القاعدة ثابتة عقلاً وشرعاً، ولذا ينبغي الإلتفات إلى أهميتها وقبل الدخول في هذه القاعدة نسرد لك نزراً من كلمات الأعلام في هذه القاعدة:

يقول الميرداماد: ﴿من امّهات الاصول العقليّة، إنّ الواحد بما هو واحد لا يصدر عنه، من تلك الحيثيّة الواحدة إلا واحد إذ ليس فى طباع الكثرة بما هى كثرة أنْ تصدر عن علّة واحدة من حيثيّة واحدة فلعلّ هذا الأصل بما تلوناه عليك فى الضابط من فطريّات العقل الصريح﴾[١].

أمّا الملا علي التبريزي من حكماء العصر الصفوي فيعتبر هذه القاعدة أصلاً أصيلاً، يقول: ﴿وهو الذي سميناه بالأصل الأصيل في بيان أنّ الواحد المحض لا يمكن أنْ يصدر عنه إلا واحد﴾[٢].

---

١ القبسات ص٣٥١ انتشارات دانشگاه تهران.

٢ المنتخب من آثار حكماء إيران الإلهيين للسيد جلال الدين آشتياني ج١ ص٢٤٤.

وقد نقل الفارابي أنّ مبتكِر هذه القاعدة هو أرسطو مستنداً إلى قول أرسطو لتلميذه زينون الذي قال: ﴿سمعت من معلمي أرسطاطاليس أنّه قال: إذا صدر عن واحد حقيقي إثنان، لا يخلو إمّا أنْ يكونا مختلفين في الحقائق أو متفقين في جميع الأشياء، فإنْ كانا متفقين لم يكونا إثنين، وإنْ كانا مختلفين لم تكن العلة واحدة﴾[١].

وقال أرسطو في موضع آخر: ﴿فإنْ قال قائل: كيف يمكن أنْ تكون الأشياء من الواحد المبسوط الذي ليس فيه ثنوية ولا كثرة لجهة من الجهات؟ قلنا لأنّه واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الأشياء، فكلما كان واحداً محضاً انبجست منه الأشياء كلها وذلك إنّه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية﴾[٢].

ويقول الكندي الذي هو أول فيلسوف اسلامي ترجم آثار الفلاسفة اليونانيين إلى العربية: ﴿و المحدَث لا يخلو أنْ يكون واحداً أو كثيراً؛ فإنْ كان كثيراً فهم مركبون، لأنّ لهم اشتراكاً فى حال واحدة لجميعهم، أي لأنّهم أجمعين فاعلون؛ والشيء الذى يعمُّه شيء واحد إنّما يتكثر بأنْ ينفصل بعضه من بعض بحالٍ ما؛ فإنْ كانوا كثيراً، ففيهم فصول كثيرة؛ فهم مركبون مما عمّهم ومن خواصهم ..... والمركبون لهم مركب، لأنّ مركّباً ومركّباً من باب المضاف؛ فيجب إذن أنْ يكون للفاعلِ فاعلٌ؛ فإنْ كان لواحد فهو الفاعل الأول؛ وإنْ كان كثيراً، وفاعل الكثير كثيرٌ دائماً، وهذا يخرج بلا نهاية؛ وقد اتضح بطلان ذلك، فليس للفاعل فاعل؛ فإذن ليس كثيراً، بل واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً﴾[٣].



---

١ مجموعة رسائل الفارابي ص٧ ط. حيدر آباد.

٢ أثولوجيا ص٢٩٣.

٣ رسائل الكندي الفلسفية ص١٦٤.

والكلام في هذه القاعدة يقع من جهات:

الجهة الأولى: معناها ويكون من خلال معرفة:

أولاً: معنى الواحد.

لكي يتضح معنى القاعدة يلزم في البداية أنْ نعرف معنى الواحد. وهل إنّ الواحد في هذه القاعدة بنفس المعنى المعروف أو يختلف. ولتوضيح معنى الواحد يقال: إنّ الواحد يعرف بالسلب فهو عدم الإنقسام، فما لا ينقسم في الجنس يكون واحداً في الجنس وهكذا في النوع والعرض والموضوع.

والواحد إمّا أنْ لا ينقسم إلى جزئيات، بأنْ يكون تصوُّره مانعاً من وقوع الشركة فيه، وهو الواحد بالشخص، ووحدته هي الواحدة الشخصية، أو ينقسم إلى جزيئات وهو الواحد لا بالشخص، وإنّه كثير له جهة وحدة، فهو واحد من وجه، أي من حيث هو هو، أي من حيث المفهوم، وكثير من جهة الإنطباق على الأفراد، ووحدته هي الوحدة لا بالشخص.

وهذا أحسن ما يمكن قوله في تفسير الواحد ومنه تبرق الومضة الأُولى لفهم هذه النظرية وقبولها.

ثمّ إنّ الواحد إمّا أنْ يكون صفة (بمعنى أنْ يُحمل الواحد على الذات) وإمّا أنْ يكون إسماً (بمعنى أنْ يكون الواحد ذاتاً من الذوات) ولكل منهما يكون الواحد على معان.

فإنْ كان صفةً فمعانيه هي:

١- الواحد بالعدد: كما في قولنا خط واحد وجسم واحد وحركة واحدة. وهو إمّا أنْ يكون غير منقسم بالصورة منقسماً بالكمية، كالفرد الواحد من الإنسان والفرد الواحد من الفرس، وإمّا أنْ لا يكون منقسماً بالكمية ولا بالصورة، وهذا على ضربين: فإنْ كان له وضع فهو نقطة، وإنْ لم يكن له وضع فهو الواحد الكلي الذي هو مبدأ العدد[١].

---

١ تلخيص ما بعد الطبيعة ص١٢ لابن رشد.

والواحد بالعدد إمّا أنْ يكون فيه بوجهٍ من الوجوه كثرة بالفعل فيكون واحداً بالتركيب والإجتماع، وإمّا أنْ لا يكون - وإنْ لم تكن بالفعل وكانت بالقوة - فهو متصل وواحد بالإتصال، وإنْ لم تكن ولا بالقوة فهو واحد بالعدد على الإطلاق[١].

٢- الواحد الفرد: هو الجزء من الكل أي من كثيرين بالعدد بحيث يعدّ كل جزء من الأجزاء واحداً.

٣- الواحد الأحد: وهو ما لا نظير له في ذاته، وهو وصف لله تعالى ولا يشاركه فيه أحد.

٤- الواحد الذي ورد في التعريف وهو غير المنقسم والذي ليس له اجزاء.

٥- الواحد بالتركيب: وهو الكثير من جهة ما هو ذو وحدة متماسكة، إلا أنّه بالفعل ينقسم إلى وحدات مختلفة. إلا إذا فَقَد مقوماته كالذات الإنسانية، فهي كل غير منقسم.

وإنْ كان اسماً فمعانيه:

١- الواحد الذي هو إسم لأول الأعداد، وهو مقابل الكثير.

قال الخوارزمي: {إنّه ليس بالعدد وإنّما هو ركن العدد}[٢].

٢- الواحد الدال على معنى الوحدة من جهة أنّها مبدأ الوجود أو الفكر، وهذا المعنى هو المطلق الحقيقي.

٣- الواحد المرادف للموجود. قال عنه الفارابي: {يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود بالوجود الذي يخصه وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الأول، فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد، وأحقّ من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه}[٣].

٤- الواحد كما في فلسفة أفلاطون وأفلوطين وهو أول أركان الوجود.

و بالنتيجة: إنّ المعنى العام لهذه القاعدة هو أنّ الواحد لا يصدر عنه الا واحد.

---

١ النجاة: لابن سينا ص٣٦٥.

٢ مفاتيح العلوم ص١٠٨.

٣ آراء أهل المدينة الفاضلة ص٣٠ ط. بيروت.

إنّ المعلول مالم يتخصص بالذات في مرتبة ذات العلة بالذات كانت عليّة أحدهما للآخر ومعلولية الآخر له بلا مخصص، وحيث أنّ العلّةَ علةٌ بالذات فلا بدّ من أنْ تكون تلك الخصوصية المستدعية لذات المعلول عين ذات العلة، وإلا لم تكن العلّةُ علّةً بالذات وهو خلف، فلو صدر معلولان ذاتيان في مرتبة واحدة عن العلة بالذات مع استدعاء كل منهما خصوصية ذاتية في مرتبة ذات العلة كان خلفاً، للزوم إثنينية الواحد وتركب البسيط بالذات.

والمراد بذلك الواحد الوجود المنبسط، وهو فعله الإطلاقي ورحمته الواسعة ومشيّته الفعلية والفيض المقدس.

وذلك الوجود لا بدّ من أنْ يسع كل ممكن الوجود بالذات لما برهن عليه في ما تقدم من أنّ كل ما أمكن وجوده بالذات وجب وجوده عند وجود علته التامة، وهنا الفاعل تام الفاعلية، فإذا كان القابل تام القابلية وجب وجوده.

وعلى هذا يكون معنى القاعدة هكذا: الواحد الأحدي الذات لايصدر منه إلا واحد وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[1].

يقول حافظ:

ايـــن همـــه عكـــس مـــى و نقـــش مخـــالف كـــه نمـــود

يـــك فـــروغ رُخ ســـاقى اســـت كـــه در جـــام افتـــاد[2]

يعني: جميع هذه الصور التي بدت في انعكاس الخمر وصورة الحبيب ، ماهي إلا شعاع واحد ظهر في الكأس من طلعة الساقي.

وهو هذا المعبَّر عنه بلسان العرفاء بـ(لا تكرار في التجلّي)، ويُقصد به التجلي الوجودي، أي أنّ الوجود في التحقيق الخارجي هو وجود واحد ، فلا يمكن أنْ يتحقق زيد مرتين وهكذا

---

١ سورة القمر: الآية ٥٠.

٢ ديوان حافظ / غزل ١١١.

في كل الأشياء. ويتحصل من هذا إنّ مجموع عالم الكون تجلٍّ واحد، ولنا شواهد كثيرة على هذه الوحدة. نرى أنّ التعرض لها يقع بعد إثبات هذه القاعدة.

ثانياً: معرفة الصدور وعلاقته بمعنى الواحد.

بعد أنْ عرفت معاني الواحد المقصودة في القاعدة، بل وعرفت معنى القاعدة بصورة عامة، وهنا نريد أنْ نربط بين المعاني المقصودة للواحد.

والواحد إنْ كان المراد به هو البسيط - كما هو رأي السيد المصنف - فهو مفهوم مشكِّك، لأنّه قد يطلق على ما لا يتركب من مادة وصورة خارجيتين، وعليه سيشمل الأعراض والعقول بل ونفس المادة والصورة ، وقد يطلق على ما لا يتصور له أجزاء بالفعل ولا بالقوة[١] حتى لو كان ذلك يتبع الموضوع، فيخصّ المجردات، وقد يطلق على ما ليس له أجزاء عقلية أيضاً ولا يتصور له أي تركيب حتى من الماهية والوجود فيختص بذات الواجب سبحانه وتعالى.

وعليه: المراد بالبسيط (الذي هو معنى الواحد) هذا المعنى الأخير الذي اختص بالواجب تعالى فيثبت بهذه القاعدة إنّه: لا يصدر منه في المرتبة الأُولى إلا أمر واحد هو العقل الأول كما هو رأي الحكماء، أو الوجود المنبسط كما هو رأي العرفاء، وهذان الرأيان واحدٌ، ولا فرق بينهما إلا بالمشرب كما وضّح ذلك الجمعَ صدرُ المتألهين[٢] .

الجهة الثانية: في علاقة القاعدة بقاعدة مسانخة العلة والمعلول

قد يترائى للبعض أنّ قاعدة الواحد وقاعدة التسانخ متعددة، وللبعض الآخر تترائى الوحدة بينهما. ولتوضيح المختار والصحيح نقول: إنّ السنخية بين العلة والمعلول قد تلاحظ بين العلة المفيضة ومعلولها وقد تلاحظ بين سائر أقسام العلة الحقيقية والمعدة والمعلول المنسوب إليها.

أمّا الأول (المسانخة بين العلة المفيضة ومعلولها) فهو أمر قريب من البداهة إنْ لم يكن بديهياً، إذ العلة المفيضة هي العلة المعطية لوجود المعلول، ومن الواضح استحالة إعطاء الشيء لما

---

١ كما أوضحنا في ذكر معاني الواحد.

٢ الأسفار ج٨ ص٦٠.

هو فاقد له وهو تناقض ظاهر. فمقتضى هذه القاعدة أنْ تكون العلة المفيضة واجدة لكمال المعلول، لا لوجود المعلول بحدّه بحيث يلزم منه صدق ماهية المعلول على العلة، بل بنحو أتم وأعلى.

وأمّا الثاني (المسانخة بين الفاعل الطبيعي ومعلوله) كالشرط المشروط، والمعدات والمستعدات فليس مما يستقل به العقل فلا تكفي البداهة بل يحتاج إلى التجربة، فلا يستقل العقل الشروط بتعيينها ولا بوحدتها أو كثرتها.

والنتيجة: إنّ مجرى قاعدة التسانخ هو العلة المفيضة ومعلولها، فإنْ كان مجرى قاعدة الواحد أيضاً ذلك اتحد موردها، وإنْ عمّت سائر العلل كان موردها اعم من قاعدة التسانخ، أمّا إذا اختص مجراها بالواجب تعالى كان مجرى قاعدة التسانخ اعم من قاعدة الواحد.

الجهة الثالثة: في براهين القاعدة

طرحت عدة براهين عامة لإثبات هذه القاعدة وهي:

البرهان الأول:

لو فرض صدور أكثر من واحد من الواحد، فلا بدّ أنْ يفرض وجود حيثيتين في الشيء الواحد، بحيث أنّ إحدى الحيثيتين هي منشأ لصدور (أ)، والأخرى هي منشأ لصدور (ب)، فإذا فرضنا ذلك فالحالات المتصورة لا تخرج عن ثلاث:

١- إنّ كلتا الحيثيتين مقومة للشيء الواحد.

٢- إنّ كلتاهما لوازم الشيء الواحد.

٣- إحداهما مقومة للشيء الواحد والأخرى من لوازمه.

أمّا الأُولى: فيلزم أنْ يكون الشيء الواحد مركباً وليس واحداً من جميع الجهات وهذا خلاف الفرض.

وأمّا الثانية: فإنّ لازم الشيء معلول للشيء دائماً لقاعدة الفرعية لأنّ اللازم فرع ثبوت الملزوم، ومعلول الشيء صادر منه، فيعاد الكلام ويقال: إنّ صدور أحد اللازمين يغاير صدور

اللازم الآخر، ومن المعروف إنّ المغايرة في المفهوم حاكية عن المغايرة في الحقيقة. وحينئذٍ إمّا أنْ ترجع هذه الحالة إلى الحالة الأُولى ويبرز إشكال التركيب، أو أنْ يطرح محذور التسلسل والدور.

وأمّا الثالثة: فبعد وضوح أنّ المفهومين ليسا في درجة واحدة، يلزم وجود مبدأً للمفهوم اللازم في العلة، فإنْ كان ذلك المبدأ خارج ذات العلة فسيعود الكلام من جديد وتنتهي إلى أنّ اللازم ينبغي أنْ يكون مقوماً وهذا لا يقبله العقل. وبالأخره يرجعنا إلى الحالة الأُولى.

وعلى هذا فإنّ جميع الحالات تستلزم التركيب في ذات العلة، لأنّها جميعاً تعود إلى التقوم، وفي مثل هذا الوضع تظهر ثلاثة تصورات لأنّ المفهومين المختلفين: إمّا مقومان للماهية، أو مقومان للوجود، أو أحدهما مقوم للماهية والآخر مقوم للوجود.

البرهان الثاني:

لا بدّ أنْ نقول في البداية إنّه يوجد في وجود العلة نوع من الخصوصية التي يقع على أساسها منشأً لصدور المعلول، لأنّه لولا هذه الخصوصية لما تحقق صدور المعلول الخاص. فصدور أي معلول عن العلة يوجب الترجيح بدون مرجح. وعليه سوف لا يصدر أي معلول من علة مالم يجب صدور المعلول الخاص على أساس نوع من الخصوصية.

وهذا البرهان قال به المتقدمون كثيراً. وقد أورد هذا البرهان الملا علي التبريزي في رسالته مؤكداً على لزوم السنخية بين العلّة والمعلول وجعلها أشبه بالملَكَة. قال: ﴿وهذه المناسبة الذاتية التي ذكرناها هي بمنزلة ملَكَة الصانعين بالنظر إلى صنائعهم، كملَكَة الشاعر بالنسبة إلى الشعر. فإنّ هذه الملَكَة هي العلة المخصصة لصدور الشعر من الشاعر دون غيره من الصناعات﴾[١].

ويوضح السيد جلال الدين آشتياني هذه العبارة بقوله: ﴿بعض أهل الكلام وجماعة كبيرة من الظاهرين من فقهاء الأيام السالفة وإلى يومنا هذا يمتنعون عن الأعتقاد بلزوم السنخية بين

---

١ منتخبات من آثار حكماء ايران الإلهيين ج ١ ص٢٤٦.

العلة والمعلول فهؤلاء يتوهمون أنّ السنخية ملازمة لوجود العلة والمعلول تحت نوع أو جنس واحد. ووجود العلة والمعلول في رتبة واحدة ، أو تركيب بين الواجب والممكن﴾ ثم إنّ الملا رجب علي فرّع صدور أكثر من موجود واحد عن مبدأ المبادئ في أول ظهورٍ للحق في سماء الإطلاق إلى أراضي التقييد، والتحديد على هذا الأصل الكلي.

فهذه القاعدة يتفق عليها جميع الحكماء من مشائين وإشراقيين وجمعٌ كبير من محققي المتكلمين وجميع العرفاء. فالحكماء يعتبرون الصادر الأول هو العقل، والعرفاء الشامخون يعتبرون الصادر الأول هو الوجود العام والفيض المنبسط والنفس الرحماني والإرادة والمشيّة الفعلية ......، وبعض أهل الكلام يسلّمون بالقاعدة ولكنهم لا يعتبرون الحق الأول (نعوذ بالله) واحداً حقيقياً[1] .

الجهة الرابعة: في عكس القاعدة هو أنّ المعلول الواحد لا يصدر إلا من العلة الواحدة.

إنّ وحدة المعلول قد يقصد بها وحدتها الشخصية ، فيكون مفاد القاعدة إن المعلول الواحد الشخصي لا يصدر عن عدة علل تامة التأثير ، سواءً كانت واحدة بالنوع أو لم تكن، وأمّا إجتماع عدة علل ناقصة تشكل علة تامة مركبة فَمِمّا لا كلام فيه.

ومن الواضح إمتناع صدور فعل واحد شخصي عن فواعل متعددة تامة الفاعلية، وإنّما وقع الخلاف بين الأعلام في المعلوم الواحد بالنوع المتكثر بالشخص الذي على أساسه يكون مفاد القاعدة هكذا: النوع الواحد من المعلول لا يصدر إلا عن نوع واحد من العلة.

ولا نريد التعرض للخلاف لكي لا نخرج عمّا التزمنا به من عدم التعرض للخلافيات. والذي يقتضيه البرهان هو: إمتناع صدور الواحد النوعي عن الفواعل المفيضة المتكثرة نوعاً، أداءاً لحق التسانخ، فإنّه إذا كان الفاعل ذا كمال واحد، كان فعله الصادر عنه مرتبة نازلةً من كماله. وإنّ الفاعل ذا كمالات كثيرة متميزة في الوجود؛ كان الفاعل صادراً عنه بما أنّه واحد للكمال المسانخ له. فإذا كان الفاعل متعدداً كانت العلة للمعاليل المتكثرة بالشخص والواحدة بالنوع

---

١ المصدر السابق.

نفس الكمال المشترك الذي هو واحد بالنوع، وأمّا صدور الحرارة عن أشياء متعددة فليس صدور فعلٍ عن فاعل حقيقي مفيض للوجود.

الجهة الخامسة: مما يترتب على القاعدتين:

أبرز شيخنا المصباح اليزدي دامت بركاته في تعليقته على نهاية الحكمة رأياً حول القاعدة، وهذا الرأي لا يتبناه هو دامت بركاته، بل مجرد أنّه ذكره وهو: ﴿أمّا القاعدة الأُولى فبناءاً على اختصاصها بالبسيط من جميع الجهات لا يترتب عليها إلاّ وحدة الصادر الأول ، وقد مرّ أنّ القاعدة قاصرة عن إثبات ذلك ، وإنّه يثبت من طريق آخر وإمّا بناء على تعميمها لغير الواجب للواحد .....﴾[1] .

وشيخنا المصباح دامت بركاته لا يريد هنا أنّ القاعدة لم تثبت، بل قال: إنّ من حصر طريق إثبات القاعدة بما ذُكر فهو غير صحيح وإنّما يمكن إثباته من طرق أخرى. ومن هنا نريد أنْ نوضّح إنّ من قال بالقاعدة على إطلاقها أي للعلّة المفيضة والمعِدَّة بحيث تثبت السنخية بين العلة والمعلول في كليهما؛ فهو غير صحيح، ومن قال بعدم ثبوت السنخية بين العلة والمعلول والمعلول مطلقاً فهو غير صحيح أيضاً. لذا فإنّ الشيخ المصباح دامت بركاته يقول بهذه القاعدة (الواحد) ويربطها بقاعدة السنخية ولكن بما تقدم من بيان. لذا سوف يثبت على هاتين القاعدتين ما ثبت عند الحكماء والعرفاء ولكن مع التفصيل.

الجهة السادسة: في ردّ إشكالات على القاعدة.

نظراً لأهمية القاعدة نورِد بعض ما ورد عليها وردهّ، وإلا فلسنا بصدد النقض والإبرام، وقد ذكرنا في صدر البحث أنّ إحدى الردود على القاعدة هو تحديد قدرة الله عز وجل إذ كيف يمكن أنْ يكون القادر الذي تتعلق قدرته بجميع المقدورات لا يمكن أنْ يصدر عنه إلا واحد. وقد ذكر هذا الإشكال كثيرٌ من الأعلام، وأجيب عنه بعدّة أجوبة.

---

١ التعليقة على نهاية الحكمة ص ٢٤٦ مؤسسة در راه حق قم.

والمؤسف في المسألة أنّ المنكرين كلُّهم من أصحاب الشرع، فكثير منهم تحت عنوان الدفاع عن الدين ينكرون هذه القاعدة ويتطاولون على القائلين بها، ولا ندري لِمَ لَمْ يمنعهم الشرع والعقيدة من تناول الآخرين بألسنتهم. وعلى أي حال فإنّ أبسط ما يمكن أنْ يقال في الجواب هو: إنّ صدور الموجودات عن الباري تعالى على سبيل الترتب العِلّي والمعلولي لا ينافي قدرته تعالى المطلقة لأنّ هذه القدرة عبارة عن استطاعة القيام بعمل على وجه معقول، وقد شبّه أحدُ الأعلام هذه الفكرة بالمثال التالي:

إنّه لأمرٌ بديهي أنْ يكون الإنسان قادراً على تناول الطعام والشراب، كما إنّه لبديهي أيضاً أنْ يأكل ويشرب عن طريق الفم، فلو لم يقم الإنسان بالأكل والشرب عن طريق سائر مجاري البدن، فهذا لا يعني أنّه غير قادر أو أنّه عاجزٌ عن الأكل والشرب، بل إنّ معنى الأكل والشرب ليس سوى تناول الطعام والماء عن طريق الفم.

وهكذا يتّضح أنّ صدور الموجودات الكثيرة عن الواحد من جميع الجهات أمر ممتنع عقلاً، كما أنّ صدور الأمر الواحد عن الواحد المحض لا يعني أنّ هذا الواحد المحض موجود عاجز.

فمعنى القدرة في الأفعال حسب الموازين العقلية هي أنّه لا يصدر عن الواحد إلا واحد وعليه فهذه القاعدة لا تتنافى مع عموم القدرة الإلهية.

فتحٌ في حقيقة الواحد

كل ما ذكرناه إنّما كان تماشياً مع الأدلة والمشارب. ولكن الإنسان إذا رجع إلى عقله وفطرته وربّه أحسّ ذلك في وجدانه وفاض من نفسه على لسانه.

إنّه لا غروَ أنْ يكون الصادر الأول منه تعالى واحداً من جميع الجهات. وهذا ما دل عليه النقل فضلاً عن العقل قال ﷺ: ﴿أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّهُ نُورِي﴾ [1] وعن المفضّل عن جابر بن يزيد قال: قال لي ابو جعفر عليه السلام: ﴿يَا جَابِرُ: إِنَ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلَقَ مُحَمَّداً صَلّى الله عَلَيْهِ وَآلِهِ وَعِتْرَتَهُ

١ تفسير القمي مقدمة ج١ ص١٧.

الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ﴾[١]، وغير ذلك من الأحاديث، ومنهم عليهم السلام خلق الله عز وجل باقي الموجودات، وقد فصّلنا الكلام في هذا المطلب عند البحث عن الحقائق الثلاث فراجع. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى: إنّ القول بالصادر الأول لا يعني عدم إمكان الخلق مباشرة مرة أخرى، وإنّما لم يقع ذلك مع إمكانه لعود كلّ شيء إلى أهل البيت عليهم السلام. وليس هذا محل الكلام في مثل هذا الموضوع، وكلامنا حول الحقائق واضح في ما نريد ذكره الآن.

بل إنَّ حتى خلق عيسى عليه السلام لم يخرج من دائرة أنّه تابع للصادر الأول وإنْ ادّعى بعضهم ذلك.

إنّ أهل الله أعرف بهذا من غيرهم بل ليس لديهم أدنى تأمل في هذه القاعدة.

قال قونوي: ﴿الحق سبحانه من حيث وحدة وجوده لم يصدر عنه إلا الواحد لاستحالة إظهار الواحد غير الواحد، لكن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان المكونات ما وُجد منها وما لم يوجد مما سبق العلم بوجوده﴾[٢].

هذا هو مقتضى تأسيس القاعدة، ومصداقه واضح وهو قول الفناري: ﴿إنّ الحق سبحانه لما لم يصدر عنه لوحدته الحقيقة الذاتية إلا الواحد فذلك الواحد عند أهل النظر هو القلم الأعلى المسمى بالعقل الأول، وعندنا الوجود العام﴾[٣].

يقول إمامنا الخميني قدس سره: ﴿ثم إنّه مما قد فرُغ عنه في الحكمة المتعالية، إنّ الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة إلا الواحد، بل ذلك عند النظر العرفاني بديهي عاضده الكلم الفرقاني، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾[٤] وفي الأخبار ما يكاد يتواتر بالمعنى أنّ الله

---

١ الكافي ج١ ص٤٤٢.
٢ مفتاح الغيب ص٢١ انتشارات مولى.
٣ مصباح الأنس ص١٩١ انتشارات مولى.
٤ سورة القمر: الآية ٥٠.

جلَّ مجده خلق أوَّلاً أمراً واحداً، أيَّ شيء كان، على إختلاف التعبيرات، ثم خلق منه الأشياء وذلك كالصريح فيما ادّعيناه ﴾[١].

وهذه الأحاديث كلُّها مروية في أصول الكافي ج١ وتوحيد الصدوق.

وعلى أيٍّ حال هذه القاعدة ترتبط بشكل أو بآخر بنظرية وحدة الوجود متقدمة الذكر فكلاهما يصبُّ في نفي الكثرات وإتحاد الموجودات. وكلُّها تهيِّئ النفس وتبسط الطريق للرجوع إلى الواحد الحق تعالى شأنه.

ومن الشواهد على هذه القاعدة يقول شاه نعمت الله ولي:

شـــاه يـــك غـــلام صـــد، بـــاده يكـــى وجـــام صـــد
ذات يكـــى صـــفت بـــس خـــاص يكـــى و عـــام صـــد
نـــام يكـــى اگـــر يكـــى صـــد نهـــد اى عزيـــز مـــن
صـــد نشَـــوَد حقيقـــتش يـــك بـــود او بنـــام صـــد[٢]

يعني:

حاكم واحد ومائة غلام، وخمر واحد ومائة كاس. ذات واحدة وصفات كثيرة، والخاص واحد والعام مائة. إذا جعل شخص اسم واحد مائةً يا عزيزي. فحقيقته لا تصير مائة، بل هو واحد باسم المائة.

ويقول ناصر خسرو:

توحيـــد تـــو تمـــام بـــدو كـــردد دانســـتى ار تـــو واحـــد يكتـــا را[٣]

يعني:

توحيـــدك يكـــون كـــاملاً بشـــيئين إذا علمـــت الواحـــد الأحـــد

---

١ التعليقة على الفوائد الرضوية ص١٠١.

٢ ديوان اشعار شاه نعمت الله ولي غزل ٥٩٣.

٣ ديوان اشعار ناصر خسرو/ شماره ٧ب٥٠.

ويكمّل هذا البيت ما يقول شاه نعمت الله ولي:

احــد در ذات خــود باشــد يگانــه[١] ولــى واحــد بــه كثــرت گــردد اظهــار[٢]

يعني:

الأحــدُ فــي ذاتــه يكــون فــرداً ولكــن الواحــد يُظهــر الكثــرات

ويقول جامي:

واحــد همــه در عــدد، عــدد مــى بينــد
در ضــمن عــدد نيــز احــد مــى بينــد
يعنــى بــه كمــال ذاتــى واســمايى
در خــود همــه ودر همــه خــود مــى بينــد

يعني:

الواحــد دائمــاً فــي العــدد يــرى العــدد
وفــي ضــمن العــدد يــرى الأحــد
يعنــي بالكمــال الــذاتي والأســمائي
يــرى نفســه فــي الكــل ويــرى الكــل فــي نفســه

ويقول الشاعر:

وجــود هــر چــه مــى بينــى مقيّــد انــدر ايــن عــالم
وجــودى دان تــو آن مطلــق اگــر هــوش و خــرد دارى
حــروف و صــورت واحــد اگــر چــه صــورتى دارد
ز روى صــورت اســت افــراد اجــزايش ز بســيارى

---

١ وفي نسخة: احد بالدات باشد آن يگانه.

٢ ديوان شاه نعمت الله ولي.

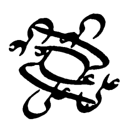
و ليك از روى معنى آنكس كه خرد دارد
كه واحد جز يكى نبود اگر صد بار بسيارى

يعني:

كل ما نرى من الوجود المقيد في هذا العالم
إعتبره وجوداً مطلقاً إذا كنت ذكياً وعاقلاً
الحروف والصورة واحدٌ وإنْ كانت لها صورة
فمن جهة الظاهر أفراد وأجزاء متكثرة
ولكن من جهة المعنى(عالم المعنى) يعلم أُولوا الألباب
إنّ الواحد لا يكون إلا واحداً وإنْ عددته مائة مرة

قال المحقق الإصفهاني:

الواحد الحق لدى التحقيق — أحقُّ باسم الواحد الحقيقي
اذ جهة الوحدة عين ذاته — كما عدا الوحدة من صفاته
وكل وصف ناعتي ذاتي — مبدؤه عين تمام الذات



الفصل الخامس
في استحالة الدور والتسلسل في العلل

أما استحالة الدور وهو توقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده إما بلا واسطة وهو الدور المصرح وإما بواسطة أو أكثر وهو الدور المضمر فلانه يستلزم توقف وجود الشيء على نفسه ولازمه تقدم الشيء على نفسه بالوجود لتقدم وجود العلة على وجود المعلول بالضرورة.

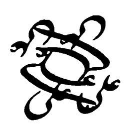
و أما استحالة التسلسل وهو ترتب العلل لا إلى نهاية فمن أسد البراهين عليها ما أقامه الشيخ في إلهيات الشفاء ومحصله أنا إذا فرضنا معلولا وعلته وعلة علته وأخذنا هذه الجملة وجدنا كلا من الثلاثة ذا حكم ضروري يختص به فالمعلول المفروض معلول فقط وعلته علة لما بعدها معلولة لما قبلها وعلة العلة علة فقط غير معلولة فكان ما هو معلول فقط طرفا وما هو علة فقط طرفا آخر وكان ما هو علة ومعلول معا وسطا بين طرفين ثم إذا فرضنا الجملة أربعة مترتبة كان للطرفين ما تقدم من حكم الطرفين وكان الإثنان الواقعان بين الطرفين مشتركين في حكم الوسط وهو أن لهما العلية والمعلولية معا بالتوسط بين طرفين ثم كلما زدنا في عدد الجملة إلى ما لا نهاية له كان الأمر جاريا على مجرى واحد وكان مجموع ما بين الطرفين وهي العدة التي كل واحد من آحادها علة ومعلول معا وسطا له حكمه.

فلو فرضنا سلسلة من العلل مترتبة إلى غير النهاية كان ما وراء المعلول الأخير من الجملة غير المتناهية وسطا لا طرف له وهو محال.

و هذا البرهان يجري في كل سلسلة مترتبة من العلل التي لا تفارق وجودها وجود المعلول سواء كانت تامة أو ناقصة دون العلل المعدة.

و يدل على وجوب تناهي العلل التامة خاصة ما تقدم أن وجود المعلول وجود رابط بالنسبة إلى علته فإنه لو ترتبت العلية والمعلولية في سلسلة غير متناهية من غير أن تنتهي إلى علة غير معلولة كانت وجودات رابطة متحققة من غير وجود نفسي مستقل تقوم به وهو محال.

و لهم على استحالة التسلسل حجج أخرى مذكورة في المطولات.



فتحٌ في الفصل الخامس

في استحالة الدور والتسلسل في العلل

الدور والتسلسل في العلة والمعلول:

من المعروف أنّ الدور والتسلسل باطلان وأصبح بطلانهما من الأمور البديهية لذا ترى بعض المحسوبين على الفلسفة يطلقون هذه التعابير من دون تثبت فهل إنّ الدور والتسلسل باطلان مطلقاً حتى في العلة والمعلول؟. قد يتوهم أنّ عروض العِلّية والمعلولية قد لا يصل إلى نهاية بأنْ يكون كل ما هو معروض للعلية معروضاً للمعلولية، بمعنى أنّ العِلّية صفة لم توجد إلا بعد وجود ذات الموصوف بها. والمفروض أنّ وجود تلك الذات ناشيء من الشيء الآخر فتكون العِلّية بعد المعلولية في الوقوع، والمعلولية بعد عِليّة ذلك الشيء الآخر، وكذلك عِلّية الشيء الآخر بعد عِليّة نفسه للطرف المقابل وهكذا. فإذا كانت المعروضات متناهية العدد فهو دور إنْ كان بمرتبتين، وإنْ زادت فهو تسلسل، وهو ما يُعبَّر عنه بتقرّر التسلسل في مادة الدور.

هكذا قيل في الدور والتسلسل وتوهّمهما في العلة والمعلول. وقبل إبطالهما فيهما، نتعرض لأقسام اللاتناهي وهي:

أ- اللاتناهي في الأمور مجتمعة الوجود، وهذا القسم على نوعين:

أحدهما: بحسب الترتب الطبيعي الذي يكون التسلسل فيه في العلة والمعلول.

والآخر: بحسب الترتب الوضعي، كالأبعاد غير المتناهية للفلك.

ب- اللاتناهي في الأمور غير مجتمعة الوجود مثل الزمان والزمانيات.

ج- اللاتناهي في الأمور العرضية كالنفوس الناطقة.

د- اللاتناهي في الأمور الإعتبارية والتي تكون بحسب إعتبار العقل.

هـ- اللاتناهي في الأعداد والمقادير.

وموردنا هو النوع الأول من القسم الأول. وإبطالهما (أي الدور والتسلسل) هكذا:

إستحالة التسلسل:

التسلسل لغة: هو تلاحق امور عقب بعضها، سواء كانت حلقات السلسلة متناهية ام غير متناهية، وسواء كان بينها علاقة العِلّية ام لا.

غير أنّ التسلسل المصطلح يختص بالأمور غير المتناهية من الطرفين (أي الإبتداء والإنتهاء) أو من طرف واحد.

أمّا إستحالة التسلسل فتكون بشرطين أساسين:

١- أنْ يكون بين حلقات السلسلة ترتُّب حقيقي، بحيث تكون كل واحدة مترتبة على الأخرى في الواقع لا بحسب الإعتبار، بمعنى أنْ يكون الترتب حقيقي عليّ إنحصاري.

٢- أنْ تكون جميع حلقات السلسلة موجودة في زمان واحد، لا أنّ إحداها تفنى وتوجد الأخرى بعدها، ولهذا لا يَرَوْنَ استحالةً في أنْ تتعاقب الحوادث اللامتناهية في طول الزمان.

وأمّا البرهان على إستحالة التسلسل فهو ما ذكره الفارابي وخلاصته:

إذا فرضنا سلسلة من الموجودات كل حلقة منها يتوقف وجودها على السابقة، فلازم ذلك أنْ تكون كلٌّ هذه السلسلة متوقفة على موجود آخر، لأنّ المفروض أنّ جميع حلقاتها تتميز بهذه الخاصة (التوقف)، فلا مفرٌّ من فرض موجود على رأس هذه السلسلة غير متوقف على شيء آخر، وهذا الموجود إذا لم يكن موجوداً ومتحققاً فإنّ حلقات هذه السلسلة لن توجد.

وهناك براهين أُخرى نُعرض عنها لأنّ فيما ذكرناه الغنى.

إستحالة الدور:

المفروض أنّ كل موجود من جهة كونه علة ومؤثراً في وجود موجود آخر لا يمكن أنْ يكون من نفس تلك الجهة معلولاً له، بمعنى إنّ أيّ علّة لا يمكن أنْ تكون معلولة لمعلولها، كما أنّها

لا يمكن أيضاً أنْ تكون علّة لعلّتها، وهذه القضية المعروفة باستحالة العلل الدورية. وهي وإنْ كانت قضية بديهية إلا أنّها أُثيرت نتيجة توهم الدور بأمثلة كثيرة غير خاضعة لقاعدة العلل والمعلولات. نذكر مثالين منها والجواب عليه.

والمثال الأول هو:

إذا كان هناك شخص يحصل على غذائه عن طريق الزراعة فقط، بحيث لو لم يزرع لمات جوعاً، فهنا يكون الحاصل الزراعي معلولاً للفلاح، وعلّةً للفلاح اذ لولاه لمات، وعلى هذا يكون الفلاح علة لعلته، ومعلولاً لمعلوله وهذا دور.

والجواب عنه: إنّ الفلاح ليس بعلّة حقيقية لوجود الحاصل، بل هو علة مُعِدّة له، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنّ الحاصل ليس علّةً لوجود الفلاح، بل هو أحد الأشياء التي يتوقف عليها وجود الفلاح في استمرار حياته. وبعبارة أخرى: إنّ وجود الفلاح في زمان البذر والحصاد علة وليس معلولاً، وفي زمان آخر معلول وليس علة؛ وهكذا الكلام في الحاصل. فلا العلة حقيقية ولا الزمان لكليهما واحد، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

المثال الثاني:

إنّ الحرارة علة لظهور النار، وكذلك النار علة للحرارة. إذن الحرارة علة لعلة ذاتها.

والجواب: إنّ الحرارة التي هي علة لظهور النار، غير الحرارة الناتجة من النار، وهاتان الحرارتان وإنْ عُدّتا من قبيل الواحد بالنوع، إلا أنّ لهما كثرة من حيث الوجود الخارجي، والوحدة-كما هو موضح- وحدة شخصية ووحدة مفهومية. وهذه الشبهة إنّما نشأت من الخلط بين الوحدة في المفهوم والوحدة في المصداق. هذا كله إذا كان الكلام بدون لحاظ علّية الباري تعالى الإحاطية والقيومية، وإلا فكل علة تنتهي إليه تعالى بل كل ما يقال إنّه علّة ليس له تلك الصفة إنْ لم يهبها له خالقه تبارك وتعالى.

وصل في بقية أقسام العلة

ذكرنا فيما تقدم أقساماً للعلة ولم نذكر جميع الأقسام وإنّما أجّلنا بعضها وسبب ذلك: إنّ بعض الأقسام مرتبط بالعِلل الأربع وبضمنها نفس العلل الأربع، والسيد المصنف ﷺ منهَجَ أبحاثه بتأخير العلل الأربع، لذا نأخذ من باب المقدمة تحت هذا العنوان بقية الأقسام المرتبطة بالعِلل الأربع. ثم نواصل البحث على منهج العلامة أعلى الله في الجنان مقامه، والعلل المرتبطة هي:

١- العلة الطبيعية: وهي ما كان منها الشيء أي عنصره، وصورة الشيء التي بها هو ما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علة، وما من أجله فعل الفاعل ومفعوله، وهذه كما ترى ليست إلا العِلل الأربع.

٢- العلة بالقوة: وهي العلة التي إذا صارت بالفعل فلا تبقى ومعلولها معاً، بمعنى إنّ وجود أحدهما دون الآخر.

٣- العلة بالفعل: وهي ما يقابل العلة بالقوة، مثل النفس في المرتبة الهيولانية بالقوة هي علة الإدراك، وهي التي تظهر عليتها حال صدور الفعل منها.

أمّا العلل الأربع فهي الواضحة لكل واحد ولها أنحاء تتبعها: والعلل الأربع هي:

١- العلة المادية: وهي ما يتوقف عليه الشيء المركب إنْ كان داخلاً فيه، وهي العلل ما بالقوة كالخشب بالنسبة للسرير.

٢- العلة الصورية: وهي ما يتوقف عليه الشيء المركب بالفعل كالهيئة السريرية.

٣- العلة الغائية: وهي ما يتوقف عليه الشيء المركب الخارج عنه بما هو لا علة الشيء كالجلوس بالنسبة للسرير.

٤- العلة الفاعلية: وهوما يتوقف عليه الشيء المركب خارجاً عنه بما هو منه الشيء كالنجار للسرير.

وأمّا العلل المرتبطة بها التي تعدّ أنحاء وشؤونات العلل الأربع فهي:

١- العلل البسيطة والمركبة: فالفاعل البسيط هو الأحدي الذات وهو المبدأ الأول، والفاعل المركب ما يكون مؤثريته لإجتماع عدة امور، إمّا متفقة النوع كعدّة رجال يحركون السفينة، أو مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والقوة الماسكة، والمادة البسيطة كالهيولى للجسمية، والمركبة كالعقاقير للترياق.

والصورة البسيطة مثل صورة الماء وصورة النار، والصورة المركبة مثل صورة الإنسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور.

والغاية البسيطة مثل الشبع للأكل، والمركبة هي المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية مثل الإجتهاد.

٢- العلل القريبة والبعيدة: فالفاعل القريب: هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الأعضاء، والبعيد: هو الذي بينه وبين المعلول واسطة مثل النفس والإرادة لتحريك الأعضاء.

والمادة القريبة: هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على إنضمام شيء آخر إليه، أو حدوث حالة أخرى فيه، مثل الأعضاء للبدن.

والمادة البعيدة: ما لا تكون كذلك، إمّا لأنّها ليست بقابلة، بل جزء القابل، وإمّا لأنّها إنْ كانت قابلة فلا بدّ من حدوث أحوال لتستعد بسببها كالغضروف للأنف لقبول تلك الصورة، فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو، والثاني مثل الأركان المختلطة لصورة الخلط.

والصورة القريبة كالتربيع للمربع، والبعيدة كذي الزاوية للمربع.

والغاية القريبة كالصحة للدواء، والبعيدة كالسعادة للدواء.

٣- العلل الخاصة والعامة: فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد، كالنار المحرقة لواحد، والعام: ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة للكثيرين وإنْ كان بلا واسطة.

والمادة الخاصة: ما لا يمكن أنْ يحلّها إلا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته، والمادة العامة هي التي يمكن أنْ يحلّها أكثر من صورة كالخشب لصورة السرير والكرسي.

والصورة الخاصة: هي جزء الشيء أو فصله أو خاصته، والعامة كالأجناس.

والغاية الخاصة: هي التي لا تحصل إلا من طريق واحد، والعامة هي التي تحصل من طرق عديدة.

تنبيهان لموقع العلل في القرآن:

الأول: إنّ العلل الأربع ليست كل واحدة منها على نحو جزء العلة أو العلة الناقصة، بل إنّ كل واحدة منها تمام العلة وهي عين الأُخرى، ولا يوجد المعلول إلا إذا وجدت جميعها بنحوِ عينية الواحدة للأخرى.

ويدل على ما ذكرنا:

١- لو كان كلّ واحد من العلل جزء العلة لم يصح تسميته بالعلة، لأنّ جزء العلة لا يُوجِد المعلول، وما لا يُوجِد المعلول لا يسمّى علة، فكيف تسمى كل واحدة منها علة؟ إذ التقابل بين العلة والمعلول هو من تقابل المتضايفين الذي يتوقف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر.

٢- كون العلّة مادّية - مثلاً - لشيء يعني تحقق المعلول صورةً ومادةً بواسطة الفاعل ولغاية، لأنّك عندما تقول إنّ هذه الأخشاب والمسامير العلة المادية للكرسي، فإنّك فرضت وجود صورةٍ للكرسي-بقرينة قولك كرسي وليس شيئاً آخر- وفاعلٍ للكرسي - وإلا من أوجده - وكذا غايته. وإنْ أبيت فَقُلْ هذا خشب ومسامير، ولا تقل علة مادية.

إنْ قلتَ: يلزم على هذا أنْ تجتمع أكثر من علّة تامّة على معلول واحد وقد تقدّمَ امتناع ذلك.

قلتُ: هذه العلل تامة بنحو عينية الواحدة للأخرى لا بنحو الإجتماع، فالعلة الصورية مثلا جميع العلل لأنها صورةٌ ستحلّ في مادة وفاعلها مشخص وغايتها معروفة.

والنتيجة: إنّ كل واحد من العلل الأربع علّة تامّة وهو عين العلّة الأخرى. وليست أجزاء للعلّة التامّة.

وما ذكرنا غير بعيد عن الأذهان ومفاهيم القرآن، لكنّه يحتاج إلى الإنتباه لأنّ جميع العلل صادرة منه تعالى وراجعة إليه تبارك وتعالى.

الثاني: إنّ العلتين المادية والصورية من العلل الحسّية الواضحة في عالم المُلك والمادة، وهي معروفة عادة وواضحة للجميع لأنّها من الحسيات.

أمّا العلة الغائية والعلّة الفاعلية فهما من عالم ما وراء المادة (الميتافيزيقيا) ومن عالم الملكوت، لأنّ الغايات غير معروفة وهي أمور ليست حسية وكذا الفواعل، وإنْ عُرِفَ بعضُ الغايات والفواعل؛ فهي لا تدل على حسيّتها بل لفتح الباب من قبل الغيب والملكوت للمعرفة، فضلاً عن أنّ هذه المعرفة قد لا تكون للفواعل والغايات الحقيقية، إذ في أغلب الأوقات نتصور أنّ فاعل كذا هو فلان وغايتُه هو كذا، والحال كل شيء راجع إليه تعالى ﴿ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴾[١].

وهذه العلل بعالمَيها المُلك والملكوت تحت تصرّف الحقّ تعالى فهو مسبِّبُ الأسباب ومعطيها السببية، فهو المفيض وواهب الإعداد، والقرآن المجيد قد أوضح هذا المعنى جليّاً بآيتين متحدتين لفظاً ومعنىً مع فارق العالم فانظر: ﴿ تَبَـٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[٢].

﴿ فَسُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾[٣].

وأشرف هذه العلل هي العلة الفاعلية لأنّها واهبة، والغايةُ إرادتُها، والصورةُ فعلُها، والمادة منفعلُها. لذا ترى السيد المصنف وهو المطّلع على العلم والملكوت قدّم البحث في العلّة الفاعلية ثم الغائية ثم المادّية والصورية، ولا يخلو ترتيبه من لطافة سرّ.

---

١ سورة الجن: الآية ٢٦.

٢ سورة الملك: الآية ١.

٣ سورة يس: الآية ٨٣.

الفصل السادس
العلة الفاعلية وأقسامها

العلة الفاعلية وهي التي تفيض وجود المعلول وتفعله على أقسام وقد ذكروا في وجه ضبطها أن الفاعل إما أن يكون له علم بفعله أو لا والثاني إما أن يلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالطبع أو لا يلائم وهو الفاعل بالقسر والأول وهو الذي له علم بفعله إن لم يكن فعله بإرادته فهو الفاعل بالجبر وإن كان بها فإما أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله بل عين فعله وهو الفاعل بالرضا وإما أن يكون علمه بفعله قبل فعله وحينئذٍ إما أن يكون علمه مقرونا بداع زائد وهو الفاعل بالقصد وإما أن لا يكون علمه مقرونا بداع زائد بل يكون نفس العلم فعليا منشأ لصدور المعلول وحينئذٍ فإما أن يكون علمه زائدا على ذاته وهو الفاعل بالعناية أو غير زائد على ذاته وهو الفاعل بالتجلي والفاعل في ما تقدم إذا نسب إلى فعله من جهة أنه وفعله فعل لفاعل آخر كان فاعلا بالتسخير.

فللفاعل أقسام ثمانية أحدها الفاعل بالطبع وهو الذي لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائما لطبعه كالنفس في مرتبة القوى البدنية الطبيعية تفعل أفعالها بالطبع.

الثاني الفاعل بالقسر وهو الذي لا علم له بفعله ولا فعله ملائم لطبعه كالنفس في مرتبة القوى عند المرض فإن الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة.

الثالث الفاعل بالجبر وهو ما له علم بفعله وليس بإرادته كالإنسان يكره على فعل ما لا يريده.

الرابع[1] الفاعل بالرضا وهو الذي له إرادة وعلمه التفصيلي بالفعل عين الفعل وليس له قبل الفعل إلا علم إجمالي به بعلمه بذاته كالإنسان يفعل الصور الخيالية وعلمه التفصيلي بها عينها وله قبلها علم إجمالي بها بعلمه بذاته وكفاعلية الواجب للأشياء عند الإشراقيين[2].

الخامس الفاعل بالقصد وهو الذي له إرادة وعلم بفعله قبل الفعل بداع زائد كالإنسان في أفعاله الإختيارية[3].

---

١ الأولى تقديم الفاعل بالتسخير لحصر الكلام في الفواعل المتعلقة بالممكنات حصراً.

٢ إنْ كان ما يقوله الإشراقيون صحيحاً فلماذا نسّبه لهم، وإنْ لم يكن صحيحاً فلِمَ لَمْ يعلّق. والحقّ ما نقلناه من الجمع في كلام المحقق الإصفهاني.

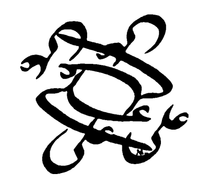
٣ كفاعلية الفاعل على رأي المتكلمين وقد ذكرنا العلاج فيما ذكره المحقق الإصفهاني.

السادس الفاعل بالعناية وهو الذي له إرادة وعلم سابق على الفعل زائد على ذات الفاعل نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد كالإنسان الواقع على جذع عال فإنه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض[١] وكالواجب في إيجاده على قول المشائين[٢].

السابع الفاعل بالتجلي وهو الذي يفعل الفعل وله علم سابق تفصيلي به هو عين علمه الإجمالي بذاته كالنفس الإنسانية المجردة فإنها لما كانت الصورة الأخيرة لنوعها كانت على بساطتها هي المبدأ لجميع كمالاتها وآثارها الواجدة لها في ذاتها وعلمها الحضوري بذاتها علم بتفاصيل كمالاتها وإن لم يتميز بعضها من بعض وكالواجب تعالى بناء على ما سيجيء من أن له تعالى علما إجمالياً[٣] في عين الكشف التفصيلي.

الثامن الفاعل بالتسخير وهو الفاعل إذا نسب إليه فعله من جهة أن لنفس الفاعل فاعلا آخر إليه يستند هو وفعله فهو فاعل مسخر في فعله كالقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المسخرة في أفعالها للنفس الإنسانية وكالفواعل الكونية المسخرة للواجب تعالى في أفعالها.

و في كون الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية مباينين للفاعل بالقصد مباينة نوعية على ما يقتضيه التقسيم كلام.



١ هذا المثال للفاعل بالعناية للنفس لا مطلقاً.

٢ كذلك قد ذُكر العلاج بشرح أبيات المحقق الإصفهاني.

٣ ما ذكره ﷺ فيما يتعلق بالواجب تعالى وإنْ كان صحيحاً لكنه لا يلائم المقام، والأولى أنْ يشير إلى المحذور الذي يلزم من كلام الصوفية من عينية الخلق مع الحق تعالى، وذكر الجواب من أنّ التجلي يكون تجلٍ بالذات وهو الممنوع الذي قال به الصوفية، وتجلٍ بالفعل الذي لا مانع منه والذي به يكون الحق تعالى فاعلاً بالتجلي كما تقدم توضيحه.

فتحٌ في الفصل السادس
في العلة الفاعلية وأقسامها

بعد أنْ عرفت مما تقدم أنّ العلة الفاعلية تعني: ما منه الشيء، وعرفت أنّها يمكن أنْ تكون خاصة وعامة ومركبة وبسيطة ......، فاعلم أنّ لها أقساماً قد تنتهي إلى كثير من الفروع والسيد المصنف جعلها ثمانية: وهذه الأقسام قد تكون خاضعة بنفسها للقسمة الثنائية وقد لا تكون بنفسها بل ترجع إلى أقسام القسمة الثنائية كما ذكرها السيد المصنف. ولنذكرها أولاً:

١- الفاعل الأول: وهو الذي أبدع العقل الذي هو ضياء من ضياءه.

ويتصف بكونه علة كل ما يرى ويوجد ويعقل ويحس وهو متقدم على كل مركب.

وهذا الفاعل الواحد إنْ كان أزلياً، ففعله الذي هو إفادة جميع الموجودات الوحداتِ[1] التي بها صارت موجودةً واحدة، وهو فعل دائم أزلي لا في وقت دون وقت، فإنّ الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة إلى الفعل، فهو فاعلٌ محدَث ضرورة ومفعوله محدَث ضرورةً، وأمّا الفاعل الأول فهو متعلق بالمفعول على الدوام، والمفعول تشوبه القوة على الدوام.

٢- الفاعل البسيط والمركب، والبعيد والقريب، والجزئي والكلي، والتام والناقص، والخاص والعام، تقدم الكلام عنها.

٣- الفاعل المختار: هو الذي يقدر على الفعل وتَرْكِه متى شاء، وتتساوى مقدوراته بالقياس إليه من حيث هو قادر فيصبح الفعل والترك منه بحسب الدواعي المختلفة.

٤- الفاعل الأول الصناعي: هو الفاعل الذي يكون موجوداً قبل الصناعة، وقبل الجزء الذي من قِبَل الطبيعة، مثل الطبيعة التي تتبع حركة البدن فإنّها نحو بُرء، لأنّها تولّد في البدن حرارة ما، وتَوَلُّد تلك الحرارة هو بُرء أو يتبعها البُرء. وبعبارة أخرى: إنّ

---

١ مفعول به ونتيجة الفعل، فهي مكسورة بدل الفتحة لأنّه جمع مؤنث سالم.

الحرارة التي في البدن إمّا أنْ تكون جزءاً من البُرء، وإمّا أنْ تكون بُرءاً بالقوة لأنّه يتبعها جزء البُرء الذي هو بمنزلة الكمال الأخير لها.

٥- الفاعل بالإختيار: وهو الذي يفعل بواسطة القصد والإختيار، والقصد إلى تكوين الشيء لا يتحقق إلا عند عدمه أو حال حدوثه، وعلى كلا التقديرين فكل ما يقع بالفاعل المختار يكون محدَثاً، والقديم لا يكون محدثاً، فيمتنع أنْ يكون المؤثر في وجود القديم فاعلاً مختاراً.

وفرق الفاعل المختار عن الفاعل بالإختيار وإنْ كان يعدُّ واحداً عند الأغلب هو: إنّ الفاعل المختار يلحظ فيه القدرة على الفعل والترك، والفاعل بالإختيار يُلحظ فيه القصد والإرادة، وإنْ كانا يعودان إلى شيء واحد ولكن في مقام التفرقة الدقيّة جعلناهما إثنين.

٦- الفاعل بالإرادة: هو الذي لا يريد فعلاً دون فعل إلا إذا علم أو ظن أو اعتقد أنّ ذلك الفعل أولى من عدمه.

٧- الفاعل بالتسخير: هو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والإستحالات، كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى، كالجذب والدفع والإحالة والهضم والتنمية والتوليد وغيرها.

٨- الفاعل بالجبر: هو الذي يصدر عن فعله بلا إختيار بعد أنْ يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه.

٩- الفاعل بالحقيقة: هو الذي يقدر على أخذ الفعل وتركه، لأنّ ترك الفعل اسهل من أخْذه، وهو الذي يُخرج غيره من العدم[١] إلى الوجود.

١٠- الفاعل بالذات: هو الذي لذاته يكون مبدأً للفعل.

---

١ أي: حدّ الإستواء أو العدم بالغير.

١١- الفاعل بالعرض: هو الذي لا يكون لذاته مبدأ للفعل.

١٢- الفاعل بالرضا: هو الذي يكون منشأُ فاعليته ذاتُه العالمة لا غير، ويكون علمه بمجعوله عين هوية مجعوله، كما أنّ علمه بذاته الجاعلة عين ذاته.

١٣- الفاعل بالطبع: هو الذي تكون ذاته سبب فعله، ومصدر فعله عن ذاته لا عن حالة أُخرى صادرة عن ذاته أو غير ذاته موجبة للفعل، سواء علم بما فعل أو لم يعلم بعد أنْ لا يكون العلم هو الموجب لصدور الفعل عنه كالثلج في التبريد.

وقد يسمّى الفاعل بالطبيعة لأنّ فعله يكون ملائماً لطبيعته. فإنْ كان الطبع نفس الطبيعة صار الفاعل بالطبع والطبيعة واحد، وإنْ اختلف الطبع عن الطبيعة صار الفاعل بالطبع غير الفاعل بالطبيعة.

١٤- الفاعل بالعناية: هو الذي يتبع فعله العلم التفصيلي بوجه الخير فيه من غير قصد زائد، ومنشأ فاعليته وعلة صدور الفعل منه والداعي له على الصدور، هو علمه بنظام الفعل والجود لا غير، وما ذكره المصنف من مثال يلائم عناية النفس لا مطلقاً.

١٥- الفاعل بالقسر: هو الذي يصدر عن طبيعته المقسورة، فعلٌ كحركة الحجر إلى فوق وبما أنّ طبيعته مقسورة فالفعل لا يقع على مقتضى الطبع، لكن لو خُلِّي ونفسَه فإنّه يسير على مقتضى الطبع كالحجر إذا نزل بعد رميه إلى فوق.

١٦- الفاعل بالقصد: هو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بإرادة المتعلق بغرض زائد على ذاته وذات فعله، فتكون نسبة أصل قدرته إلى الفعل وتركه واحدة. فيحتاج إلى ضميمة أخرى كعلم جديد أو وجود قابل أو صلوح قابل. كحاجة الكاتب إلى لوح الكتابة واستواء سطح اللوح.

١٧- الفاعل الحق: وهو الذي لا ينفعل البتّه. وهو الباري جل ثناؤه فاعل الكل، وما دونه من مخلوقاته فاعلات بالمجاز، لأنّ كلّها منفعل بالحقيقة.

١٨- **الفاعل بالتجلي: هو الذي له علم تفصيلي بفعله قبل فعله، ولا يكون فعله مقروناً بداعٍ، ولا يكون علمه زائداً على ذاته، وأفعاله عبارة عن ظهور الذات وتجلياتها. وفاعلية الحق تعالى من هذا القبيل ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾[١].**

١٩- **الفاعل المبدع: وهو ما يطلق على ذات الحق تعالى ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[٢].**

٢٠- **الفاعل المتوسط: هو القوى الشوقية والميول التي هي فعل من الشرائط والمقدمات، وكل واحد منها يكون فاعلاً ناقصاً ومتوسطاً.**

٢١- **الفاعل المطلق: والمراد به هو ذات الحق تعالى.**

يقول مولوي:

فاعل مطلق يقين بى صورت است
صورت اندر است او چون آلت است
گه گه آن بى صورت از كتم عدم
مر صور را رو نمايد از كرم
تا مدد گيرد از او هر صورتى
از كمال واز جمال وقدرتى[٣]

يعني:

الفاعل المطلق يقيناً بلا صورة، الصورة في يده كأنّها الآلة.
ذلك الذي لا صورة له، يُبدي أحياناً الصورَ من كتم العدم كرماً منه.
حتى تجد كل صورة المدد منه؛ من الكمال والجمال والقدرة.
ويقابل الفاعل المطلق؛ الفاعل المقيَّد، وهو كل ما سوى الله تعالى.

---

١ سورة البقرة: الآية ١٤٨.

٢ سورة البقرة: الآية ١١٧.

٣ مثنوى معنوى دفتر ششتم الأبيات ٣٧٤٣ – ٣٧٤٥.

٢٢- فاعل الزمان: وهو حركة فلك الأفلاك.

وهناك أقسام أُخرى نعرض عنها لأنّها ترجع إلى ما ذكرنا، منها: الفاعل بالحقيقة والفاعل في الشاهد والفاعل في الغائب.

وفي آخر المطاف لا بدّ أنْ يُعلم أنّ للفاعل مقابلات متعددة، فقد يقابله: المنفعل أو القابل أو المادة أو المعقول. وتفصيلاتها يمكن أنْ تُعرف مما تقدم.

قال المحقق الإصفهاني:

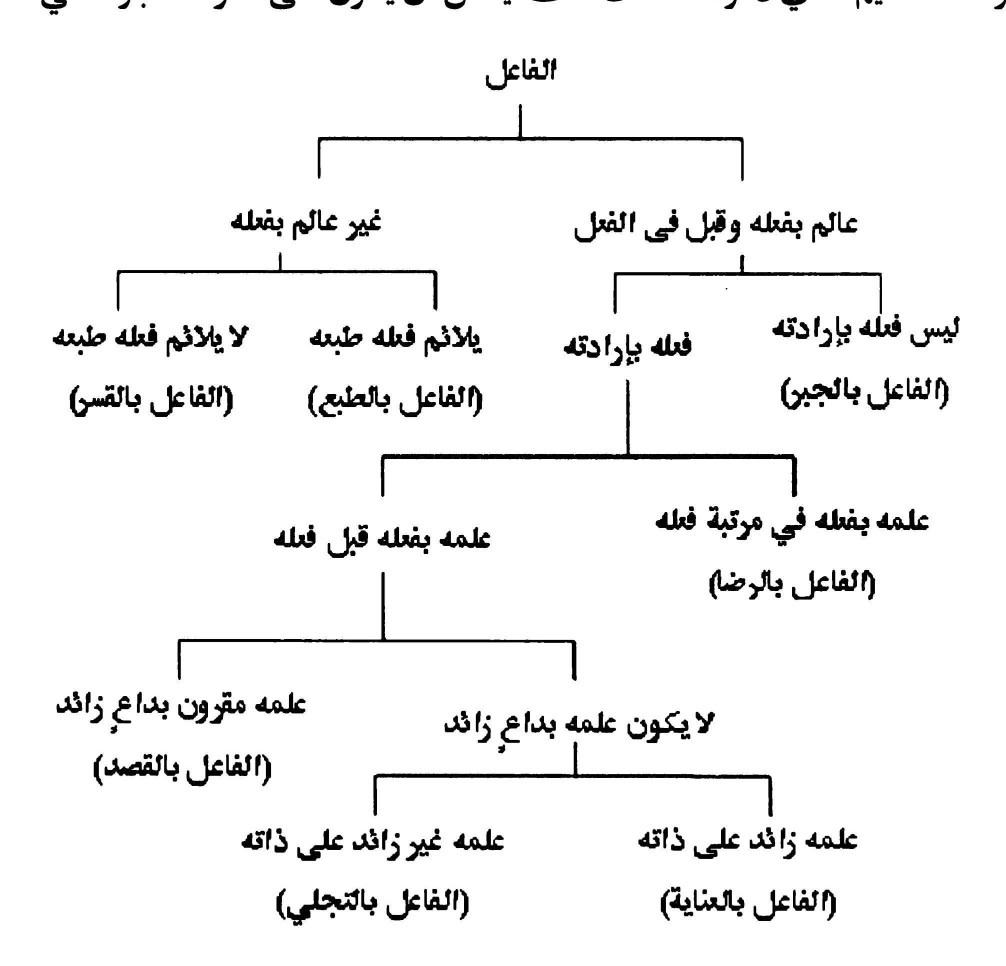
ما كان فعله بميلٍ طبعي ... بلا شعور، فاعلٌ بالطبعِ
وفاعل بالقسر إنْ كان بلا ... ميلٍ طبيعي وعلمٍ فَعَلا
وفاعل بالجبر والتسخير ... فاقدُ الإختيار لا الشعور
وليس شأنية الإختيار في ... غير الأخير وهو فارق وفيّ
و فاعل بالقصد والإرادة ... عن غرضٍ يوصف بالزيادة
وإنْ يكن في علمه الكفاية ... فإنّه الفاعل بالعناية
وليس شرط عند تدقيق النظر ... زيادة العلم كما قد اشتهر
وإنْ يكن رضاه محضاً قد قضى ... بالفعل فالفاعل كان بالرضا
وليس شرطه خلو الفاعل ... عن نحو علم بالنظام الكامل

وفي مقام الجمع نقول: ما ذكرناه من الأقسام لا يقابل ما ذكره السيد المصنف تتَنَّ كيف؛ وقسمته حاصرة، لكننا سردنا هذه الأقسام لمعرفة العلاقات بينها، بل حتى ما ذكره السيد المصنف تتَنَّ يمكن أنْ يدخل بعضه في بعض، اذ المقابلة بين الأقسام والتباين بين أجزاء المقسم ليست حقيقية، لأنّها صارت واحدة من مصدر واحد، والغرض الأسمى هو معرفة فاعلية الحق تعالى في جميع الأقسام.

يقول المحقق الإصفهاني:

فربمـــا تتحـــد العنايـــة مـــع الرضـــا عنـــد أُولـــي الدرايـــة
كـــذلك الفاعـــل بـــالتجلي فلـــيس قســـماً فـــي قبـــال الكـــلِّ
لكنـــه إنْ خـــص بالصـــوفي لـــيس بالدقـــة مـــن عليّـــة

وهذا التقسيم الذي ذكره المصنف تُنَسَّئ يمكن أنْ يكون على نحو المشجر التالي:



ومَنْ يلاحظ هذا التقسيم يجد أنّ الفاعل بالتسخير خارج التقسيم الثنائي ولكنه يدخل في بعض الأقسام، وعدم دخوله ليس إلا لاختلاف اللحاظ، فلا غروَ في إدخال بعض الأقسام ورجوعها إلى ما ذكر لأجل إختلاف اللحاظات. وهذا له دور كبير في السيطرة على المطالب.

فاعلية الحق تعالى:

من أهم المطالب هو معرفة فاعلية الحق تعالى شأنه، وإلا ما فائدة معرفة العلل الأربع وتقديم العلّة الفاعلية وهذا المبحث صار مداراً لاختلاف المذاهب الباحثة في الإلهيات وهم الفلاسفة والمتكلمون والصوفية. ولنحصر البحث في الأقسام الرئيسية المذكورة في المشجر الملائمة لساحة قدس الباري وهي: الفاعل بالتجلي، والفاعل بالعناية، والفاعل بالرضا والفاعل بالقصد. على حسب إختلاف مشارب الإلهيين، وأمّا ما بقي من الأقسام داخل المشجر فلا تليق بساحة قدس الحق كما هو موضح. أمّا الأقسام التي تليق بساحته تعالى شأنه فهي داخلة ضمناً مع هذه الأقسام المتنازع عليها وإنْ كان أعلى وأجل، فالدخول في تفصيلاتها يزيد المطلب تعقيداً.

وعلى أي حال: إختلف الفلاسفة في نوع فاعلية الباري تعالى، فالصوفية قالوا: إنّه سبحانه فاعل بالتجلي، والمشاؤون قالوا: إنّه تعالى فاعل بالعناية، والإشراقيون قالوا: إنّه تعالى فاعل بالرضا، والمتكلمون قالوا: إنّه تعالى فاعل بالقصد.

والمحقق الإصفهاني ﵀ يصور هذا النزاع:

الحقُّ فاعلٌ لدى المعتزلة   بالقصد والداعي إلى ما فعله
وهو بلا داعٍ بقول الأشعر   ليس الجزاف عنده بمنكَر
وفاعل بعلمه العنائي   بوجهه الخاص لدى المشائي
وبالرضا في مسلك الإشراقي   بما يراه لا على الإطلاق
وبالتجلي لا على المعروفِ   بل بتشأُنٍ يراه الصوفي

ثم يأخذ ﵁ بطرح هذه الآراء واحدةً واحدة ويجمع ما يليق بساحة الباري تقدّس شأنه:

يقول ﵁:

وكلها بحدِّها مطروحة   لكن لكلٍّ وجهةٌ صحيحة

ببيان:

والقصــد فيــه عنــدنا هــو الرضــا فـــالحق مرضـــي وراض ورضـــا
وعلمـــه بالـــذات عـــين الـــذات كـــذا الرضـــا وســـائر الصـــفات

يعني:

إنّ الباري تعالى فاعل بالقصد وفاعل بالرضا، ولكن القصد فيه تعالى بمعنى الرضا على ما هو محقَّق في محله، فالباري هو المرضي وهو الراضي وهو عين الرضا.

وكذا علمه تعالى بذاته هو عين ذاته فهو عالم ومعلوم وعلم، وكذا سائر صفاته تعالى الذاتية.

وهـــو تعـــالى غايـــة الغايـــات لـــيس ســـواه غايـــة بالـــذات
ففاعـــل بالقصـــد وهـــو الغايـــة وقصـــده رضـــاه والعنايـــة

وهذا مما لا شك فيه، فإنّه تعالى منتهى المقاصد وغاية الغايات وليس غيره مقصود إلا بالعرض، فهو تعالى الفاعل بالقصد، وذاته تعالى هي الغاية والمقصود والقصد فيه هو رضاه وعنايته، فهو الفاعل بالعناية أيضاً لما ذكر من أنّ الفاعل بالرضا يتحد مع الفاعل بالعناية.

كـــذا هـــو الفاعـــل بـــالتجلّي إذ منـــه ذاتـــي ومنـــه فعلـــي
ومبـــدأ الكـــل وجـــود كلـــي بذاتـــه لـــه التجلّـــي الفعلـــي

وهذا التقسيم للتجلّي يكون ردّاً على ما ذهب إليه الصوفية، لأنّه على كلامهم يلزم محذور عينية الخلق مع الباري تعالى عن ذلك علواً كبيراً[1]، فقسّم ﵀ التجلّي إلى قسمين:

١- التجلي الذاتي: وهو مقالة الصوفية.

٢- التجلي الفعلي: وهذا لا إشكال فيه، فيكون مبدأ الكل الذي هو الوجود الكلي بتمامه وكماله ذو تجل بالأفعال بمعنى الإفاضة في الوجود.

---

١ لا يهمنا التعرض لمقالتهم الآن لئلا نخرج عن مطلبنا.

فاعلية النفس:

بما أنّ النفس ظلّ الحق تعالى والفاعليات الظاهرية تعزى لها على إختلاف شؤوناتها فلا بدّ من البحث في اصناف فاعليتها أيضاً.

والأعلام قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا أصناف فاعلية النفس على وزان الأصناف المذكورة، البتّه إلا ما كان مختصاً بالحق تعالى، وقد ذكرها المحقق الإصفهاني في تحفته المباركة:

كل القوى وجودها في النفس   وجودها لها بغير لبس

كذا تصوراتها موجودة   بذاتها فهي لها مشهودة

وهي كما يلي:

١- الفاعل بالرضا في النفس: فالنفس كالفاعل بالرضا لها فخذه مبدأ لذاك المنتهى، اذ النفس تكون فاعلاً بالرضا بالنسبة إلى التصورات، فالنفس مبدأ للتصورات والتصورات هي المنتهى.

قال صدر المتألهين: {فإنّ فاعليتها بالقياس إلى تصوراتها وتوهماتها بالرضا}[١].

٢- الفاعل بالعناية: وفيه قال المحقق الإصفهاني قدس سره:

وربما يؤثر الوهم فقط   كمن تخيّل السقوطَ فسقط

من دون قصد ولحاظ غاية   فالنفس كالفاعل بالعناية

يعني: قد يكون المؤثر في الفعل هو الوهم فقط، بأنْ يكون نفس التخيل في المثال منشأً لصدور الفعل (السقوط) من دون داعٍ وغرض زائدٍ على التخيّل، فتكون النفس هي القابل بالعناية.

قال صدر المتألهين: {وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط}[٢].

---

١ الأسفار ج٢ ص٢٢٥.

٢ المصدر السابق.

٣- الفاعل بالقصد في النفس:

وفاعـــل بالقصـــد عـــن داعٍ عَـــرَض   فالفعـــل عـــن علـــمٍ وقصـــدٍ وغـــرض

أي: يكون الفاعل بالقصد مقترناً بداع زائد، وعليه يكون الفعل متحققاً على ضوء العلم والقصد والغرض

يقول صدر المتألهين: ﴿وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها إلى تحصيل اغراضها واستكمالها لها بها بالقصد[1] كالكتابة والمشي وغيرها﴾[2].

٤- الفاعل بالجبر في النفس:

وفاعـــل بـــالخير إنْ شـــراً بـــدا   منـــه فكالفاعـــل بـــالجبر غـــدا

أي: إذا تحقق الفعل على خلاف المراد عمّا إذا صدر من الفرد الصالح فعل الشر اجباراً فتكون النفس فاعلاً بالجبر.

٥- الفاعل بالطبع في النفس:

وفـــي الطبيعـــة مـــن قواهـــا   بـــالطبع إنْ وافـــق مقتضـــاها

فإذا كان الفعل في القابل الطبعي موافقاً لمقتضى القوى الطبيعية كالأكل والشرب تكون النفس فاعلاً بالطبع.

٦- الفاعل بالقسر في النفس:

ومـــا علـــى الخـــلاف منهـــا يجـــري   فـــالنفس فيـــه فاعـــل بالقســـر

وإذا كان الفعل جارياً على خلاف القوى الطبيعية فتكون النفس بالنسبة إلى هذا الفعل فاعلاً بالقسر.

---

١ الفاعل بالقصد.

٢ الأسفار ج٢ ص٢٢٥.

قال صدر المتألهين: ﴿وفاعلية النفس الصالحة الخيّرة لفعل القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر، وفاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وسائر ما أشبهها بالطبع، وفاعليتها للحرارة الحُمّائية والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر﴾[1].

الفاعل باصطلاح الإلهي والطبيعي

قال المحقق السبزواري:

معطـي الوجـود فـي الإلهـي فاعـل   معطـي التحـرك الطبيعـي قائـل

وهنا يبيّن تَتَنَّ الفرق بين إصطلاح الإلهيين في إطلاق لفظ الفاعل وبين اصطلاح الطبيعيين.

والحكيم الإلهي يصطلح الفاعل على معطي الوجود بإخراج الشيء من الليس إلى الأيس ماهيةً ووجوداً ومادة وصورة.

أمّا الحكيم الطبيعي فيطلق الفاعل على معطي التحرك الذي لم يوجد مادة الشيء ولا صورته، بل حرّك المادة الموجودة سابقاً من حالٍ إلى حال.

والإلهيون كثيراً ما يطلقون الفاعل على هذا مثل ما يقولون: النجار فاعل السرير، ولكن هذا الإطلاق لا بلحاظ كونهم إلهيين. وهذا المعنى أشار له القرآن المجيد: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ (٥٨) ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[2]. وهكذا الآيات التي بعدها التي على وزانها.

ولعلّ هذا أحد معاني (الأمر بين الأمرين)، فإنّ فاعل الوجود في أي شيء كان هو الله تعالى، وفاعل حركته من حال إلى حال هو الفاعل الإمكاني. ومعنى الآية المزبورة هو: لستم المعطين لوجود المني، لا أنّكم لستم مبادئ الحركة.

---

١ المصدر السابق ص٢٢٥-٢٢٦.

٢ سورة الواقعة: الآيات ٥٨ – ٥٩.

وهذه التفرقة في معنى الفاعل ذُكرت في علوم العربية أي في النحو، فقد قيل هناك: إنّ الفاعل هو إسمٌ أُسند إليه ما تقدمه من فعل أو شبهه وإنْ لم يكن ما أُسند إليه صادراً عنه، فالضابطة هنا هو صِرف الإسناد.

يقول مولوي:

مـــات زيـــدٌ اگـــر فاعـــل بـــود
ليـــك فاعـــل نيســـت كـــه او عاطـــل بـــود
او ز روى لفـــظ نحـــوى فاعـــل اســـت
ور نـــه أو مفعـــول و مـــوتش قاتـــل اســـت
فاعـــل چـــه كـــه او چنـــان مقهـــور شـــد
فاعليهـــا جملـــه از وى دور شـــد[1]

يعني:

فـــي عبـــارة (مـــات زيـــد) إذا كـــان زيـــد فاعـــل
فإنّـــه لـــيس بالفاعـــل، إنّـــه مجـــرد عاطـــل
إنَّـــه مـــن الناحيـــة النحويـــة فاعـــل
وإلا فهـــو فـــي الحقيقـــة مقتـــول والمـــوت قاتلـــه
فـــأيّ فاعـــل هـــذا الـــذي صـــار مهزومـــاً هكـــذا
بحيـــث انتفـــت عنـــه كـــل الأفعـــال

وصلٌ بين العلتين الملكوتيتين الفاعلية والغائية

إنّ الجامع بين العلتين الفاعلية والغائية هو كونهما من عالم الملكوت المنزّه عن المادة، لذا يُقسّم العلماء العِلل الأربع إلى علل الوجود وعلل الماهية، وعللُ الوجود عبارة عن العلة

---

١ مثنوى معنوى دفتر سوم الأبيات ٣٦٨٣ – ٣٦٩١.

الفاعلية والعلة الغائية، وعللُ الماهية عبارة عن العلة الصورية والعلة المادية (وتسميان العلة الصورية والمادية بعلل القوام).

وبناءً على كون العلة الفاعلية والعلة الغائية عللَ الوجود، فيمكن أنْ يقال في بعض الموارد: إنّ فاعل الشيء ليس سوى غايته. وتتضح هذه الفكرة على صعيد فاعل كلِّ العالم. لأنّ الغرض من فعله تعالى ليس سوى ذاته، وبرهان فعل الحق هو الحق نفسه لا بشيء آخر غيره. لأنّ غاية الذات المقدسة لا يمكن أنْ يقال إلا فعلُها، واحتمالُ كون الغاية من خلق العالم هو العبادة كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[1] مدفوعٌ بأنّ هذه إحدى غايات خلق الإنس والجن وليس كل الغاية، مضافاً إلى أنّ العالَم أعمّ من الجن والإنس وكذا إحتمال كون غاية الخلق هو أنّه تعالى يحب أنْ يُعرف: ﴿كنتُ كنزاً مَخفيّاً، فأحببتُ أن أُعْرف، فخلقتُ الخَلْقَ لِكَيْ أُعْرف﴾[2].

وهذه غاية أخرى غير ما ذكر من غاية العبادة، مضافاً إلى أنّ هذا الأمر يرجع إلى ذاته تعالى كما قُرّر في محلّه.

وعلى أي حال، لا بدّ من التدقيق في هذا المعنى لكي يُفهم أكثر، فحينما يُمعن النظر في معنى العلة الغائية، يتضح أنّه لا يمكن فصلها عن العلة الفاعلية أبداً، والتفاوت الوحيد بين العلة الغائية والعلة الفاعلية ليس إلا في عالم الإعتبار.

فحينما يلجأ الظامئ إلى شرب الماء لإزالة ظمأه، فإنّه في بادئ الأمر قد تصوَّر إرواء ظمأه قبل أي شيء، ثم بادر بعد ذلك إلى شرب الماء لتحقيق غايته، ففاعل شرب الماء هنا هو الشخص الذي يريد تحقيق إرواء ظمأه في عالم الخارج.

---

١ سورة الذاريات: الآية ٥٦.

٢ بحار الأنوار ج٨٤ ص١٩٩.

ومعنى هذا: إنّه لا يوجد فاصل بين العلتين الغائية والفاعلية، بمعنى إنّ هاتين العلتين متحدتان في الوجود والماهية معاً (هذا بالنسبة للفواعل الممكنة، أمّا الواجب تعالى وتقدس فهو منزّه عن الماهية).

وهكذا يتضح عدم وجود أي تفاوت في أصل الماهية بين نفس الغاية وعلة الغاية، وما يمكن أنْ يعدّ فاصلاً بين غاية الشيء وعلته الغائية هو إختلاف بين مرتبتين من الوجود، لأنّ ماهية الشيء من حيث وجوده الخارجي ليس سوى غايته، فحينما يلجأ الظامئ إلى شرب الماء فلأنّه قد تصور إزالة ظمأه ثم سعى لتحقيق ذلك في عالم الخارج. ومعنى هذا إنّ الإرتواء في عالم الذهن والتصور هو العلة الغائية والفاعلية، في حين يعدّ الإرتواء الواقعي في عالم الخارج هو غاية الفعل.

وهذا يعني وبصورة رياضية إنّ شرب الماء ناشئ من الإرتواء، لأنّ عملية الشرب معلولة الإعتبار، وعلة لإعتبار آخر، فعملية شرب الماء تعد معلولة بالنسبة للشخص المرتوي في عالم الفكر والتصور، وعلة بالنسبة لإرتواء الشخص في عالم الخارج، ولذلك قال الحكماء: ﴿الريّان يطلب الريّان ﴾.

وهذه القضية تكاد تكون من المسلّمات عند الأعلام، فهذا صدر المتألهين رحمه الله يبين هذا المعنى بقوله: ﴿ أمّا الغاية فهي ما لأجله الشيء كما علمته سابقاً، وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالى وقد يكون شيئاً آخر ﴾[1].

يقول المحقق الإصفهاني:

الفاعـــل الكامـــل عـــين الغايـــة   فإنّـــــه المبـــــدأ والنهايـــــة
بـــــلا تقـــــدُّمٍ ولا تـــــأخُّرِ   علمـــاً وعينـــاً فتبصّـــر تُبصـــرِ

---

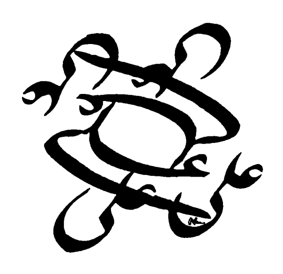
١ الأسفار ج٢ ص٢٥٠.

ويبين أنّ تقدُّم الفاعلية وتأخُّر الغاية هي بالأصل عينية، وإنْ فُرض أنّ هناك تغايراً وتقدُّماً وتأخُّراً فهو بالنسبة إلى الفاعل الناقص الذي يستكمل حقيقة فعله بالغاية.

قال:

والسـبق واللحـوق والغيريـة   فيمـا يكـون نـاقص الهويـة

فهـو لـذاك فاعـل بـالقوة   مسـتكمل بالغايـة المرجـوة



الفصل السابع
في العلة الغائية

و هي الكمال الأخير[١] الذي يتوجه إليه الفاعل في فعله.

فإن كان لعلم[٢] الفاعل دخل في فاعليته كانت الغاية مرادة للفاعل في فعله وإن شئت فقل كان الفعل مرادا له لأجلها ولهذا قيل إن الغاية متقدمة على الفعل تصورا ومتأخرة عنه وجودا.

و إن لم يكن للعلم دخل[٣] في فاعلية الفاعل كانت الغاية ما ينتهي إليه الفعل[٤] وذلك أن لكمال الشيء نسبة ثابتة إليه[٥] فهو مقتض لكماله[٦] منعه[٧] من مقتضاه[٨] دائما أو في أكثر أوقات وجوده قسر دائمي أو أكثري[٩] ينافي العناية الإلهية[١٠] بإيصال كل ممكن إلى كماله الذي أودع فيه استدعاؤه[١١] فلكل شيء غاية هي كماله الأخير الذي يقتضيه وأما القسر الأقلي فهو شر[١٢] قليل يتداركه ما بحذائه[١٣] من الخير الكثير وإنما يقع[١٤] فيما يقع في نشأة المادة بمزاحمة الأسباب المختلفة[١٥].

---

١ الكمال بحده فعلٌ إختياري يمكن أنْ يترتب عليه غاية أخرى وهو الوصول إلى الكمال.

٢ كأنّه قدس سره يريد التشقيق والتفريع إلى ما كان فعل الفاعل عن علم وما لم يكن كذلك؛ والحال إنّه قد تقدم أنّ فعل الفاعل يكون عن علم. والظاهر منه قدس سره أنّه بهذا التفريع إنّ الفاعل الطبيعي لا يفعل عن علم على إعتبار غير الإنسان ويرد على هذا التقسيم وهذا الفرض: إنّ ما يصدر عنه يسمى فعلاً اختيارياً مجازاً إذ أين الإختيار عند العجماوات والجمادات.

٣ إشارة إلى الفاعل الطبيعي الذي تصدر عنه الأفعال عن غير علم ولا إرادة كما يزعم أهل الظاهر.

٤ إشارة إلى المعنى الثاني للغاية الذي ذكرنا أنّه لا يتحد مع المعنى المقصود هنا.

٥ إنّ جميع أنواع الموجودات الطبيعية تسير نحو كمالها الخاص بها إذ بينها وبين كمالاتها علقة ذاتية.

٦ إشارة للفاعل الطبيعي.

٧ أي الفاعل الطبيعي؛ إنّ ما يحدث أحياناً في عالم الطبيعة من موانع تحول دون بلوغ بعض الأشياء كمالها بسبب التزاحم الموجود بين الأشياء والتجاذب والتدافع بينها.

٨ يعني يقتضي أنْ يبلغه من الكمال فليس يقع دائماً.

٩ أي يمنع الفاعل من بلوغ غايته من الكمال، ولا يمكن أنْ يكون المنع دائماً بل لا أكثرياً لأنّه ينافي العناية.

١٠ القاضية والحاكمة.

١١ الكمال.

١٢ أي الذي يحول أحياناً أو نادراً دون بلوغ العناية.

١٣ أي ما يقع معه.

١٤ الشر القليل النادر.

١٥ أقول: نحن نمنع من وجود الشر القليل بأدنى درجاته؛ لأنه قد تقدم مراراً أنّ الشر عدم، وإن كان هناك شر فهو من العبد وليس بأصل الخلقة، والقسر الذي ذكره قدس سره إنّما هو قسر من الفاعل الطبيعي كما هو مقتضى عبارته لأنّه قدس سره في هذه الأسطر يتكلم عن الفاعل الطبيعي فلا بدّ من الإنتباه من أنّ هذا يقع في الفواعل الطبيعية وغاياتها دون الفاعل الحق الحقيقي تعالى شأنه وتقدس.

فتحٌ في الفصل السابع
في العلة الغائية

من المباحث الدقيقة جداً في الفلسفة والعرفان هو مبحث الغاية، وهو أحد موارد إرتباط الحكمتين العلمية والنظرية وتلاقح العِلمين: الفلسفة والعرفان.

لذا نرى الأعلام يعطونه أهمية كبيرة ويتناغمون في طرح المطالب مع النفس الإنسانية وإراداتها ويحاولون تنقيتها خلال هذا البحث من كل الشوائب والأغيار.

وقد تداخلت بحوث كثيرة في هذا الموضوع أشار إليها السيد المصنف ﷺ وهي ما يرتبط بوجود الغاية وعدمه وأنّ لها دخالة في العلة وحاجة الفاعل لها ووقوع الصدفة والإتفاق وغير ذلك من الأمور، ولأجل بيان ذلك نحتاج إلى ذكر بعض الأمور لشحذ الذهن تهيئةً لهذه المطالب، وهذه الأمور قد تكون مفصلة إلى حدّ تخرج بنا عن حدّ الإعتدال، ولكننا نحاول طرحها إجمالاً كرؤوس للمطالب مع توضيح بسيط، ونُحيل من يريد الإستزادة إلى محلها، والذي يمكن أنْ يُذكر كتوطئة ومقدمة لبحوث هذا الفصل ما يلي:

١- إنّه لا يتم أي فعل إختياري ولا يتحقق في الخارج إلا عن علم الفاعل ورغبته سواءٌ كان ذلك العلم عين ذات الفاعل كما هو فاعلية الحق تعالى وهو الفاعل بالتجلي، أم كان العلم عين نفس الفعل كما تقدم في الفاعل بالرضا، أم غيره مما تقدم من أقسام الفاعل. ولكنّا جمعنا بين الأقسام بما ذكر، والحاصل هو ضرورة سبوقية العلم والإرادة للفعل.

ومنه يعرف إنّه حتى لو أظهر الفاعل النفور والإشمئزاز من فعله فإنّ له فيه رغبة وحب ورضا مثل من يشرب الدواء بإختياره وهو راغب في شربه.

ويختلف الحب والرغبة بإختلاف أنواع الفاعل كما تقدم ولكن يجمع الكل مفهوم الحب بمعناه العام، وملاكه الملائمة والكمال في المحبوب. ويعبَّر عنه في المصطلح الحوزوي بصورة عامة بالمطلوبية وهذا أمر متداول كثيراً في الفقه.

إذن يمكن القول بأنّ قوام الفعل الإعتباري هو: أنْ يعلَمَ الفاعل بالفعل الملائم لذاته ثم يحبه ويريده لهذه الجهة.

غاية الأمر أنّ الفاعل الإعتباري يكون أحياناً واحداً لجميع كمالاته وهذا يعبّر عنه بالحب للكمال الموجود، وأحياناً يكون حبُّه تعلّقاً بالكمال الذي يفقده، وهذا يعبر عنه بالحب للكمال المفقود وهنا يتضح الفرق العظيم بين الحبّين.

فالأول: يكون الكمال الموجود علة لأداء الفعل وليس له أي لون من الوان المعلولية لأنّ حبَّه بالفعل يكون من جهة كونه أثراً من كمالاته الموجودة وهذا إنّما يكون في المجردات التامة الإلهية والحقائق القدسية.

والثاني: يحصل الكمال المفقود بواسطة الفعل فهو معلول لأنّه يقوم بالفعل من أجل الوصول إليه والظفر به، وهذا يكون في النفوس الحيوانية والإنسانية التي تؤدي أفعالها الإختيارية للوصول إلى أمر يلائم ذواتها.

٢- إنّ المقصود من الكمال هنا، هو صفة وجودية تتلائم مع ذات الفاعل، وهذه الصفة قد تصبح في بعض الأحيان منشأً لأداء الفعل الإختياري. فتصبح علّةً له وتارة تكون كنتيجة مترتبة للكمال، وهذا الكمال الذي يقع نتيجة للقيام بالفعل الإرادي يكون هو الكمال النهائي للفاعل أو مقدمة للوصول إليه، ويسمى بالخير الحقيقي.

وإذا كان الكمال ملائماً لإحدى قوى الفاعل، ويسمى بالخير المظنون، وإنْ زاحم الكمالات الأخرى أو الكمال النهائي.

٣- في المجال الذي يؤدي فيه الفاعل عملاً لخير الآخرين، يكون له دافع آخر ظاهر أو خفيّ، وفي الواقع فإنّ مثل هذا الفاعل يتّخذ خير الآخرين وسيلة لتحقّق لذةٍ أو مصلحةٍ تعود إليه.

٤- من المسلَّم أنّ الفاعل لا يصدر منه الفعل الإختياري إلا بعد التصديق بكونه مطلوباً له، وهذا مسبوق بعلم الفاعل وإرادته، وهذا الذي يفرض وجود علة الفعل الإختياري

وهي الغاية، فإذا كان[١] العلم والحب والإرادة؛ فنتيجته كذلك فستكون الإرادة عين ذات الفاعل، يعني: أنْ تكون العلة الغائية عين العلة الفاعلية كما تقدم.

٥- هناك أفعال قد لا تكون مقصودة بالدقة، فقد تصدر بمقتضى العادة ومثل هذه الأفعال لها علم وإلتفات للنتيجة غايته إجمالي، وكذا الأفعال التي لا تصل إلى النتيجة المطلوبة بسبب بعض الموانع والأفعال التي يقع فيها الإشتباه من جهة تشخيص الخير والكمال. فهذه أيضاً مع سابقاتها تكون لها علة غائية.

٦- للفظ الغاية إستعمالان: أحدهما هو المقصود هنا وهو إنجاز الفعل، والآخر هو نهاية الحركة. والفرق واضح بين المعينين، بل إنّه لا يوجد أدنى تلازم بينهما إلا من باب إتحادهما في متعلّق الحب عند حصول الغاية.

٧- قد يكون للفعل الواحد عدة غايات ولكنها طولية تعتبر كل واحدة منها وسيلة بالنسبة للغاية الأرفع منها. كما إذا التفت الفاعل لهدفه النهائي منذ البداية ويجعل يتوسل بالوسائط لبلوغ ما يريد.

٨- إنّه ليس من الغريب لو قلنا بأنّ العلة الغائية يمكن أنْ تكون متعددة والمستغرب هو أنّ كل واحدة من العلل يكون علة تامة فكيف تجتمع عدة علل تامة على معلول واحد وذلك فيما إذا كانت هناك دوافع متعددة تؤثر في مجموعها في إنجاز الفعل. وبناءً عليه سوف نقول بجواز إجتماع علتين غائيتين على معلول واحد بخلاف العلة الفاعلية.

فإنّه لا يجوز أنْ تجتمع علّتان فاعليتان على معلول واحد.



---

١ إنّ كلمة (كان) هنا هي كان التامة.

الفصل الثامن

في إثبات الغاية فيما يعد لعباً أو جزافاً أو باطلاً والحركات الطبيعية وغير ذلك

ربما يظن أن الفواعل الطبيعية لا غاية لها في أفعالها ظنا أن الغاية يجب أن تكون معلومة مرادة للفاعل[١] لكنك عرفت أن الغاية أعم من ذلك وأن للفواعل الطبيعية غاية في أفعالها هي ما ينتهي إليه حركاتها.

و ربما يظن أن كثيرا من الأفعال الإختيارية لا غاية لها كملاعب الصبيان بحركات لا غاية لهم فيها وكاللعب باللحية وكالتنفس وكإنتقال المريض النائم من جانب إلى جانب وكوقوف المتحرك إلى غاية عن غايته بعروض مانع يمنعه عن ذلك إلى غير ذلك من الأمثلة.

و الحق أن شيئا من هذه الأفاعيل لا يخلو عن غاية توضيح ذلك أن في الأفعال الإرادية مبدأ قريبا للفعل هو القوة العاملة المنبثة في العضلات ومبدأ متوسطا قبله[٢] وهو الشوق المستتبع[٣] للإرادة والإجماع[٤] ومبدأ بعيداً[٥] قبله هو العلم وهو تصور الفعل على وجه جزئي الذي ربما قارن التصديق بأن الفعل خير للفاعل.

و لكل من هذه المبادي الثلاثة[٦] غاية وربما تطابقت أكثر من واحد منها في الغاية وربما لم يتطابق.

فإذا كان المبدأ الأول وهو العلم فكريا[٧] كان للفعل الإرادي غاية فكرية وإذا كان تخيلا من غير فكر فربما كان تخيلا فقط ثم تعلق به الشوق ثم حركت العاملة نحوه العضلات ويسمى الفعل عندئذ جزافا كما ربما تصور الصبي حركة من الحركات فيشتاق إليها فيأتي بها وما انتهت إليه الحركة حينئذٍ غاية للمبادي كلها.

و ربما كان تخيلا مع خلق وعادة كالعبث باللحية ويسمى عادة وربما كان تخيلا مع طبيعة كالتنفس أو تخيلا مع مزاج كحركات المريض ويسمى قصدا ضروريا وفي كل من هذه الأفعال

---

١ بالعلم التفصيلي.

٢ أي قبل القوة العاملة، وقد أسميناه فيما تقدم بالبعيد.

٣ بصيغة أسم المفعول أي أنّ الشوق ينتج من الإرادة.

٤ أي إجماع الشوق فتكون مفسرة للشوق.

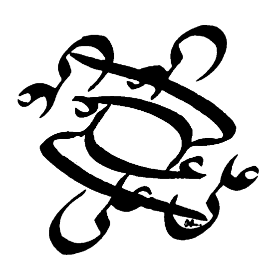
٥ عبّرنا عنه بالأبعد، وقبله المراد به قبل الشوق المستتبع للإرادة، وبالدقة إنّه قبل الإرادة.

٦ أي المبدأ القريب وهو العاملة والبعيد الشوق والأبعد وهو العلم.

٧ أي وليس تخيلاً.

لمباديها غاياتها وقد تطابقت في أنها ما انتهت إليه الحرة وأما الغاية الفكرية فليس لها مبدأ فكري حتى تكون له غايته.

و كل مبدإ من هذه المبادي إذا لم يوجد غايته لانقطاع الفعل دون البلوغ إلى الغاية بعروض مانع من الموانع سمي الفعل بالنسبة إليه باطلا[1] وانقطاع الفعل بسبب مانع يحول بينه وبين الوصول إلى الغاية غير كون الفاعل لا غاية له في فعله.



---

[1] ونحن أسميناه عبثاً.

فتحٌ في الفصل الثامن

في إثبات الغاية فيما يعدّ لعباً أو جزافاً أو باطلاً والحركات الطبيعية وغير ذلك

هذا الفصل معقود على ما أُسّس في الفصل السابق من أنّ كلّ فاعل لا بدّ له من علم لفعله حتى الفواعل الطبيعية. وهي أعمّ من الإنسان بمختلف حالاتها، إذ أنّنا نريد أنْ نتعدى إلى الجمادات العجماوات على بيان يأتي في محله في مبحث العلم ولكي تتضح معالم هذا الموضوع بصورة متكاملة يمكن تقديم أمور:

الأول: في تصور العلة الغائية للفواعل الطبيعية

تقدم الكلام في الفواعل وأنّه لا بدّ لكلٍّ منها غاية، والذي يمكن الكلام فيه أنّه كيف يكون للفواعل الطبيعية غاية وهي ليست إلا الحب على إطلاقه كما ذكرنا. وفي هذه المجال طُرحت عدة إحتمالات لتصوّر الغاية في الفواعل الطبيعية:

١- أنْ يفرض للفاعل الطبيعي شعور وشوق.

وهذا ما التزم به صدر المتألهين في أغلب كتبه حيث ذهب إلى أنّ للموجودات المادية مرتبة من العلم والشوق.

وقد أشكل شيخنا المصباح اليزدي على ذلك: ﴿..... إنّ هذا ينافي ما ذُهب إليه من أنّ العلم نحو الوجود المجرد، ويستلزم رجوع الفاعل الطبيعي إلى العلمي والإرادي إلى غير ذلك من الإشكالات ﴾[1].

هذا ولكن يمكن الدفاع عنه بأنّ هناك قاعدة قد ذكرناها فيما تقدم -وسيأتي تفصيلها في مباحث العلم- من أنّ كل موجود حي وكل حي عالم وقادر، ولا مانع من رجوع الطبيعي إلى العلمي خاصة بعد أنْ نفسر العلم بالوجود والتجرد وهذا لا مانع منه.

---

١ تعليقة على نهاية الحكمة ص٢٦٠.

٢- أنْ يُفسّر الشوق والطلب والإرادة بالميل الطبيعي لكل طبيعة إلى غاية خاصة، ويظهر ذلك من الفارابي على ما نُقل، وهذا القول يرجع إلى قضية أنّ كل واحدة من الحركات الطبيعية لها جهة خاصة تتعين باقتضاء من نفس الطبيعة.

وهذا وإنْ أمكن الإشكال عليه بأنّ هذا لا يسمى شوقاً إلا بنحو المجاز ولكن لا بأس بأنْ نطلق عليه (السير نحو المطلوب بالحركة الحبّية) التي لا ينفك متحرك إلا أنْ يكون متحركاً بها، وهذا يعني رجوعه إلى الحب، غايته ليس بالمعنى المصطلح ولكنه بالأخره يرجع إلى أحد معاني الحب الحقيقية ولا مجاز في البين: ﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ﴾[١].

٣- أنْ يستند العلم والشوق إلى طبيعة العالم، وهذا يمكن الإيراد عليه بما تقدم، ولكن يجاب عنه بنفس الجواب. البتّه؛ من الجانب العرفاني ولكن فلسفياً مشائياً يلزم عليه ما ذكر، وهذا إذا فرض وجود مثل هذه الطبيعة، والحال إنّه لا يوجد كما هو مقتضى التحقيق. اللهم إلا أنْ نقول بالنفوس الفلكية فيثبت، والأمر سهل.

٤- أنْ تُسند المبادئ العلمية إلى المثل العقلية، وهو إنّما يتمّ على مذهب أفلاطون فمن قال بها كأفلاطون ينفعه هذا الرأي، ولكن سيقع في غائلة أنّ مثل هذه الغاية سيرجع إلى المُثُل لا إلى الطبائع وهو خلف الفرض، هذا مضافاً إلى أنّ المُثُل وقتذاك ليس لها مثل هذه الغايات الجزئية فهي كلية في عالم كلي كما هو واضح لمن درس تفاصيل هذا العالم أو سافر إليه في مسيرته العروجية.

٥- أنْ تُسند المبادئ العلمية إلى الفاعل المستمر، وينتهي إلى الواجب سبحانه وتعالى.

وهذا الوجه صحيح ولكنه سيكون مختصاً بالفاعل غير الطبيعي، وكذلك للفاعل الطبيعي الذي لا يريد إلا ما يريده الله عز وجل، وهم السائرون في قافلة العشق

---

١ سورة يس: الآية ٣٨.

وقادتهم ﷺ. وعلى أي تقدير يمكن إثبات ذلك في الجملة كما هو مثبت في محله في احتياج الممكن إلى الواجب بقاءاً واستدامة.

وهذه الوجوه وإنْ قبلنا بعضها، فهذا لا يعني أنّنا نجمع بين آراء متنافية إذ لا تنافي في البين بعد إختلاف اللحاظ، وما دام يثبت بأحد هذه الوجوه عدم الجزاف وإنّ هناك غاية لكل فعل.

الثاني: في بيان بعض مصطلحات البحث:

١- الجُزاف: وهو الفعل الذي يكون مبدؤه شوقاً تحيلياً من غير أنْ يقتضيه فاكرة، كالرياضة وهو بإعتبار من الفاعل كإعتبار من الغاية.

وقد يراد به الفعل الذي تتعلق الإرادة به للشعور به فقط من غير استحقاق أو اختصاص.

٢- العَبَثْ: هو ارتكاب فعل غير معلوم الفائدة، وليس لفاعله غرض صحيح في فعله، وهو الباطل الذي لا اساس له، ولا نتيجة ولا نفع فيه. لذا نرى المصنف تارة يعبر بالعبث وتارة بالباطل ولا يجمعهما.

٣- الشَوق (في العام): هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه بعد تصور ذاتٍ ما، فيحرك الأعضاء لتنفيذ ما تصور. وهو أحد قوى النفس المسماة بالقوة الشوقية والقوة النزوعية فكلها ألفاظ مترادفة تقريباً.

٤- القوّة الشَوقية: هي إحدى شقّي قوى النفس الإنسانية وبالتحديد هي القسم العملي، وهذه القوة تنقسم إلى عدة قوى هي المصرفة لجميعها في البدن، وهي القوة الباعثة والمحركة في البدن إذا ارتسمت في التخيل الذي يُعد صورة مطلوبة.

٥- المبدأ القريب والبعيد والأبعد: هو القوة المحركة التي في عضلة العضو. والمبدأ الذي يليه هو الإجماع من القوة الشوقية ويسمى بالمبدأ البعيد والذي يليه هو التخيّل أو التفكر ويسمى بالمبدأ الأبعد.

٦- القوة العاملة: هي مبدأٌ محرِّكٌ لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها، وهي التي تدير البدن وكمالها بأنْ لا يكون فيها هيئة إذعانية، بل تكون متسلطة على سائر قوى البدن.

٧- القصد الضروري: وهو الفعل الذي مبدؤه ليس التشوق الفكري، بل مبدؤه هو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس وحركات المريض.

٨- العادة: وهي الفعل الذي مبدؤه ليس التشوق الفكري بل مبدؤه هو التخيل، مع خلق وملكة نفسانية كالعبث باللحية.

٩- ما انتهت إليه الحركة: إذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو حبٌّ، وأمّا إذا طابقه فهو الغاية الإرادية.

الثالث: أصل طرح المسألة وتحرير محل النزاع

لايخفى أنّ هذه المسألة لم تَسلَم من المعارضة، ولوضوحها يسهل الرد على منكرها. والذي لم يتضح عند المنكر هو أنّهم تصوروا إنّ بعض الأفعال التي تصدر من الفاعل الطبيعي خالية من الغاية، ولكن الذي أغفلوا عنه هو أنّ العلل الغائية أعمّ مما يرتضيه الفعل وتقتضيه الحكمة. وأعمّ ممّا يلتفت إليه ويقصد تفصيلاً، فالأفعال التي وقعت محلاً للنزاع كالعبث باللحية والتنفس ولعب الصبيان، وإنْ كانت فاقدة للأغراض العقلية أو أنّها غير مسبوقة بالإلتفات التفصيلي إلا أنّها ليست فاقدة للغاية مطلقاً، إذ أنّ جميعها يُعرف منه إلتذاذ فاعله بحسب المبادئ، وكفى به غاية ولو إجمالاً.

الحق في المسألة:

الفواعل إمّا تكون بإرادة أو بدونها، والثاني باطل لما تقدم وإنْ جاز بالقسمة العقلية. والأول (ما كان بإرادة) فحركاتُها لها مبدأٌ قريب مباشر يسمى بالقوة العاملة، وإنّما يسمى بالقريب لقربه من صدور الفعل لا بحسب الرتبة، وإلا فهي ما قبل الأخير وهو الفعل. وقبل القوة العاملة يتقدم الشوق والقوة الشوقية التي تولّد الإرادة (وإنْ قلنا أنّ للإرادة مراتب آخرها هي الإرادة

الجدية). والإرادة نابعة وناشئة من العلم، وهو ما يُعبَّر عنه هنا الصورة العلمية، وهذه إمّا تخيّل أو تفكّر بحيث يدعو إلى فعل الفعل. وها هنا مفترق طرق ، فإمّا أنْ يكون العلم بذاته وهو خارج عن محل كلامنا وسيأتي لأنّه متعلّق بالباري تعالى ، أو بعلم آخر، وإنْ كان كلّه يعود إلى الباري. ولكن قد تتدخل الأوهام والخيالات ففيه التفصيل آتي الذكر

وبكلمة أخرى، إنّ منشأ الأفعال علمٌ ثم إرادةٌ ثم شوق ثم القوة العاملة فالفعل. وهذا يعني إنّه قبل تحقّق الفعل تتسلسل أربعة مبادئ أحدها الإرادة، وهذا لا كلام فيه، أمّا الثلاثة الأخرى وهي القوة العاملة والقوة الشوقية والصورة العلمية فمبادؤها متفاوتة بالصورة التالية:

أمّا الأُولى (العاملة)، فهي مبدأ لا شعور له بما يصدر منه من فعل إذ غايتها فقط ما تنتهي إليه الحركة وهذا هو شأن العوامل الطبيعية.

وأمّا الأُخريان فيجمعهما أنّ غايتهما هي القوة العاملة، وبذا تجتمع هذه المبادئ الثلاثة في الغاية. فإنْ حدث هذا التطابق-وهو يحدث في الإنسان فقط من الفواعل الطبيعية- فيتخيل الإنسان صورة شيء فيشتاق إليه ويتحرك نحوه ولحد الآن يسمى هذا جُزافاً، فاذا تبع طبيعةً أو مزاجاً سمي قصداً ضرورياً. والطبيعة كالتنفس، والمزاج كحركة المريض؛ وإذا تبعه خُلُق معيَّن سميّ بالعادة كاللعب باللحية. وبهذا يكون لكلٍّ فعل مبدأً وغاية.

قال المحقق الإصفهاني:

لكـــل فعـــلٍ غايـــةٌ حتـــى العبـــث   وهـــو لخيـــرٍ فـــي الخيـــال قـــد حـــدث
كـــذاك فـــي العـــاديّ والجـــزاف   وفـــي الضـــروريّ لـــدى الإنصـــاف
ينبعـــث الشـــوق عـــن التخيـــل   لغايـــةٍ كمـــا عـــن التعقـــل

فائدة: في العلة الغائية لأفعال الله عز وجل

إتضح من جميع ما تقدم أنّ لكل فاعل غاية، وإنّ العلة الغائية لأفعال الله عز وجل هي حبُّه وقد ثبت في محله-علم الكلام- أنّ للواجب تعالى حبّاً بذاته لذاته. ومن المعلوم أنّ حبَّ الشيء يستلزم - ذاتاً - حبّ جميع لوازمه وآثاره فإذاً حبّه تعالى لذاته وآثارِه يقتضي حبُّه

لأفعاله فصحّ إطلاق العلّة الغائية على حبّه الذي هو عين ذاته. وتقال أيضاً على أنّ ذاته عين علمه بالخير علّة لإيجاد الأشياء، وقد تقدَّمَ أنّ العلّة الفاعلية والعلّة الغائية متّحدتان فيه سبحانه. ومنه يعلم أنّه تعالى لم يُوجِد الشر. وقد اختلفت مذاهب القوم في تفسير غايته تعالى على أقوال لا يهمّنا التعرض لها لما فيه من تعدٍّ على الغيب.

الحقّ تعالى غاية كلّ شيء

وهو أنّه كيف يكون الله عز وجل غايةً لكلِّ شيء كما هو واقع الوجود وأصل الخلقة والحركة ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَـٰقِيهِ ﴾[1].

وهذا يتوقف على إثبات أنّ جميع المخلوقات تحب الله تعالى بمعنى إنّ ذاته تعالى محبوبة لجميع الموجودات فتكون ذاته الأقدس علّة لأفعال جميع الفواعل، وهذا متوقف على إثبات الحب والشعور لجميع الوجودات حتى الجوامد والعجماوات. وهذا ثابت فيما تقدم من أنّ كل موجود عالم بتوسط كونه حياً موجوداً وسيأتي تفصيله في محله، وهذا له شواهد كثيرة في القرآن المجيد اذ كل الموجودات تحب الله عز وجل وتظهر حبها له بأفعالها وبالنتيجة يكون هو غايتها قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۗ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿كُلّٞ قَدۡ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسۡبِيحَهُۥۗ ﴾[3]، وقال عز من قائل: ﴿وَإِنَّ مِنۡهَا لَمَا يَهۡبِطُ مِنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۗ ﴾[4]. وهذه الحقائق كلُّها تتجلى بصورها الحقيقية يوم الدين وهو يوم ظهور الحقائق، ويمكن أنْ تظهر في هذه الدنيا لأهل الآخرة فالتفت.

ومما يدل على أنّ جميع الموجودات متوجهةٌ إلى محبوبها الحق، ما تقدم من أنّ الغايات قد تكون متوسطة وقد تكون في الجملة، فالمحبوب بالأصالة هو الله عز وجل حتى وإنْ لم يكن ذلك على نحو الإلتفات أو على نحو التفصيل ويدلّ على ذلك نصوص من القرآن المجيد مثل

---

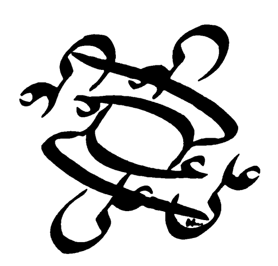
١ سورة الإنشقاق: الآية ٦.

٢ سورة الإسراء: الآية ٤٤.

٣ سورة النور: الآية ٤١.

٤ سورة البقرة: الآية ٧٤.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾ [٢]، وقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ﴾ [٣]، وهذا المعنى أعمّ من منتهى الحركة فهو يشمل المتحركات والمجردات باعتبار إنتهاء حدودها الوجودية وإحاطة وجوده تعالى بها من جميع الجهات والحيثيات.



١ سورة العلق: الآية ٨.

٢ سورة النجم: الآية ٤٢.

٣ سورة النازعات: الآية ٤٤.

الفصل التاسع

في نفي القول بالإتفاق وهو انتفاء الرابطة بين ما يعد غاية للأفعال وبين العلل الفاعلية

ربما يظن أن من الغايات المترتبة على الأفعال ما هي غير مقصودة لفاعلها ولا مرتبطة به ومثلوا له بمن يحفر بئراً ليصل إلى الماء فيعثر على كنز والعثور على الكنز ليس غاية لحفر البئر مرتبطة به ويسمى هذا النوع من الإتفاق بختا سعيدا[1] وبمن يأوي إلى بيت ليستظل فينهدم عليه فيموت ويسمى هذا النوع من الإتفاق بختا شقيا.

و على ذلك بنى بعض علماء الطبيعة[2] كينونة العالم فقال إن عالم الأجسام مركبة من أجزاء صغار ذرية مبثوثة في خلاء غير متناه وهي دائمة الحركة فاتفق أن تصادمت جملة منها فاجتمعت فكانت الأجسام فما صلح للبقاء بقي وما لم يصلح لذلك فنى سريعا أو بطيئا[3].

و الحق أن لا إتفاق في الوجود ولنقدم لتوضيح ذلك مقدمة هي أن الأمور الكائنة يمكن أن تتصور على وجوه أربعة منها ما هو دائمي الوجود ومنها ما هو أكثري الوجود ومنها ما يحصل بالتساوي كقيام زيد وقعوده مثلا ومنها ما يحصل نادرا وعلى الأقل كوجود الإصبع الزائد في الإنسان[4].

و الأمر الأكثري الوجود يفارق الدائمي الوجود بوجود معارض يعارضه في بعض الأحيان كعدد أصابع اليد فإنها خمسة على الأغلب وربما أصابت القوة المصورة للإصبع مادة زائدة صالحة لصورة الإصبع فصورتها إصبعاً[5] ومن هنا يعلم أن كون الأصابع خمسة مشروط بعدم مادة زائدة[6] وأن الأمر بهذا الشرط دائمي الوجود لا أكثريه وأن الأقلي الوجود مع اشتراط المعارض المذكور أيضاً دائمي الوجود لا أقليه وإذا كان الأكثري والأقلي دائميين بالحقيقة فالأمر في المساوي ظاهر فالأمور كلها دائمية الوجود جارية على نظام ثابت لا يختلف ولا يتخلف.

---

١ تقدم من المصنف في أول الكتاب أنّ البخت وهمي بمعنى إنّه ليس بموجود فكيف يوصف بأنّه سعيد، اللهم إلا من باب الحمل الذاتي الأولي. وطبيعي أنّ هذا الأنسب إلى المصنف لأنّه لا يقول به وإنّما ينسب هذا إلى ديمقراطيس، ومنه يعلم التعليق على باقي الشقوق البحت الشقي.

٢ انباذقلس نقل ذلك الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء.

٣ كل هذا واضح الوهن وقد ذكرنا تفصيله في مباحث الجسم فراجع.

٤ كل ما ذكره السيد المصنف في الشقوق في المقدمة لا حاجة اليه فضلاً عما يشرحه لهذه الشقوق في الفقرة البعدية إذ أنّها لا تعدو كونها أمثلة توضيحية غير خاضعة لقاعدة كلية والأولى ما ذكرنا من الأقسام الستة وتوضيحها.

٥ ما ذكره من إحتمال بقوله: ﴿ وَرُبّما أصابَتْ ..... ﴾ لا يُعلم الوجه فيه.

٦ من الذي اشترط؟ إنّه أمر غريب خاصة في مثل هذا الموضوع.

و إذا كان كذلك فلو فرض أمر كمالي مترتب على فعل فاعل ترتبا دائميا لا يختلف ولا يتخلف حكم العقل حكما ضروريا فطريا بوجود رابطة وجودية بين الأمر الكمالي المذكور وبين فعل الفاعل رابطة تقضي بنوع من الإتحاد الوجودي بينهما ينتهي إليه قصد الفاعل لفعله وهذا هو الغاية.

و لو جاز لنا أن نرتاب في إرتباط غايات الأفعال بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتب جاز لنا أن نرتاب في إرتباط الأفعال بفواعلها وتوقف الحوادث والأمور على علة فاعلية إذ ليس هناك إلا ملازمة وجودية وترتب دائمي ومن هنا ما أنكر كثير من القائلين بالإتفاق العلة الفاعلية كما أنكر العلة الغائية وحصر العلية في العلة المادية وستجيء الإشارة إليه.

فقد تبين من جميع ما تقدم أن الغايات النادرة الوجود المعدودة من الإتفاق غايات دائمية ذاتية لعللها وإنما تنسب إلى غيرها بالعرض فالحافر لأرض تحتها كنز يعثر على الكنز دائما وهو غاية له بالذات وإنما تنسب إلى الحافر للوصول إلى الماء بالعرض وكذا البيت الذي اجتمعت عليه أسباب الانهدام ينهدم على من فيه دائما وهو غاية للمتوقف فيه بالذات وإنما عدت غاية للمستظل بالعرض فالقول بالإتفاق من الجهل بالسبب.



فتحٌ في الفصل التاسع

في نفي القول بالإتفاق: وهو انتفاء الرابطة بين ما يعدّ غاية للأفعال وبين العلل الفاعلية

هذا الفصل وقع محلاً للكلام عند غير الإسلاميين بل وحتى الإسلاميون ذهبوا فيه يمنة ويسرة. والإتفاق قد يُراد به نفي السبب الفاعلي لأمر، وبالأخره يعني نفي السبب الغائي، وقد يُراد به نفي إيجاب الفاعل، فيكون حصول المعلول عنه إتفاقياً من غير لزوم، وقد يُراد به نفي السبب الغائي عمَّن يكون من شأنه أنْ يكون له غاية مقصودة مع قبول السبب الفاعلي وإيجابه للفعل، وقد يُراد به أمرٌ حقيقي هو سبب بعض الحوادث. وقبل تحديد الموقف نشير إلى المعنى المتداول من الإتفاق قد يقترن مع لفظ آخر باسم الصدفة وهذه لها معان متعددة نذكرها أولاً بالقياس إلى كل حادثة تنسب إلى الإتفاق والصدفة وهذه المعاني هي ستة:

١- أنْ يكون المقصود إنّ الحادثة المفروضة ليس لها علة فاعلية. ومن البديهي أنّ الصدفة بهذا المعنى مستحيلة، ولكن هذا خارج عن محل بحثنا.

٢- أنْ يكون المقصود أنّ فعلاً قد صدر من فاعل على خلاف ما يتوقع منه كما يقال: (إنّ فلاناً التقيّ قد ارتكب ذنباً صدفة).

ومثل هذه الصدفة ليست أمراً مستحيلاً، إذ قد تغلب عليه حالة غضب أو شهوة على خلاف عادته. وهذه الحالة خارجة عن محل كلامنا أيضاً.

٣- المقصود أنّ الفاعل قد أدّى فعلاً بإرادته من دون هدف، فالفعل الإرادي قد تحقق من دون علة غائية، وهذا الكلام غير صحيح لما تقدم من أنّ العلّة الغائية غير مشروطة بالإلتفات التفصيلي، فلا يُقال لمثل هذا الفعل إنّه من دون غاية.

٤- أنْ يكون المقصود أنّ الفاعل قد قام بعملٍ من أجل هدف خاص ولكنه قد انتهى إلى نتيجة لم يكن يقصدها، كما يقال في باب المكاسب: (ما وَقَعَ لَمْ يُقصَد وَما قُصِدَ لَمْ يَقَعْ) مثل أنْ يحفر شخص الأرض لاستنباط الماء ولكن صدفة -مع الأسف- يجد كنزاً ومثل هذه الصدفة ليست مستحيلة، ولا يلزم منها أنْ يتحقق الفعل الإرادي من دون علة غائية، لأنّ الغائية هي نفس الأمل في الوصول إلى الماء اذ هو موجود في نفس

الفاعل، أمّا تحقق ذلك الأمل في الخارج فليس له عِلّية بالنسبة للفعل، وإنّما هو معلول يترتب عليه في ظروف خاصة.

٥- المقصود هو أنّ ظاهرةً ما لم يتعلق بها قصد أحدٍ على الإطلاق.

وهذا هو رأي الماديين بالنسبة لوجود هذا العالم. أمّا رأي الإلهيين فهو إنّ جميع الظواهر تتحقق طبق الإرادة الإلهية.

٦- إنّ المقصود هو أنّ ظاهرةً ما لم توجد عن قصد للفاعل القريب الطبيعي، وهذا داخل في محل كلامنا وبحثنا ومثل هذه الصدفة (إنْ صح تسميتها بالصدفة) ليست مستحيلة بل هي ضرورية مع الإلتفات إلى معنى الفاعل بالطبع والتسليم بوجوده[1].

وبذا تعرف أنّ كل فاعل وإنْ كان طبيعياً له قصد وغاية، بل حتى منكر القصد في الفاعل الطبيعي لا يمكنه القول بالصدفة.

والنتيجة: إنّه لا يوجد شيء باسم الصدفة بمعنى عدم الغاية، وهذا المصطلح وإنْ ورد على لسان بعض أعلامنا ﯾ، إلا أنّه لفظ مستورد من الغير نتيجة كثرة الرد عليهم.

قال المحقق الإصفهاني:

والإتفاق المدّعى في الغاية ... جهالةٌ عند أُولي الدراية
فإنّه بمقتضى نوع السبب ... لا الشخص بل به مؤداه وجب
بل هو ذاتي لشخص المقتضي ... وإنْ يكن لنوعه بالعرض
وليس للقصد ولا الرويّة ... في مطلق الغاية مدخلية
بل التروّي بعد فرض الغاية ... لولاه لم تكن له نهاية

---

١ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ج٢ ص١١٢-١١٣.

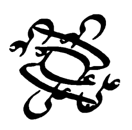
الفصل العاشر
في العلة الصورية والمادية

أما العلة الصورية فهي الصورة بمعنى ما به الشيء هو هو بالفعل بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن المادة فإن لوجود النوع توقفا عليها بالضرورة وأما بالنسبة إلى المادة فهي صورة وشريكة العلة الفاعلية على ما تقدم وقد تطلق الصورة على معان أخر خارجة من غرضنا.

و أما العلة المادية فهي المادة بالنسبة إلى النوع المركب منها ومن الصورة فإن لوجود النوع توقفا عليها بالضرورة وأما بالنسبة إلى الصورة فهي مادة قابلة معلولة لها على ما تقدم.

و قد حصر قوم من الطبيعيين العلة في المادة والأصول المتقدمة ترده فإن المادة سواء كانت الأولى أو الثانية حيثيتها القوة ولازمها الفقدان ومن الضروري أنه لا يكفي[1] لإعطاء فعلية النوع وإيجادها فلا يبقى للفعلية إلا أن توجد من غير علة وهو محال.

و أيضاً قد تقدم أن الشيء ما لم يجب لم يوجد والوجوب الذي هو الضرورة واللزوم لا مجال لإستناده إلى المادة التي حيثيتها القبول والإمكان[2] فوراء[3] المادة أمر يوجب الشيء ويوجده ولو انتفت رابطة التلازم[4] التي إنما تتحقق بين العلة والمعلول أو بين معلولي علة ثالثة[5] وارتفعت من بين الأشياء بطل الحكم باستتباع أي شيء لأي شيء ولم يجز الإستناد إلى حكم ثابت وهو خلاف الضرورة العقلية وللمادة معان أخر غير ما تقدم خارجة من غرضنا.



١ فاعلُ يكفي هو ذاتها، فيصير المعنى هكذا: إنّه لا يكفي ذات المادة لإعطاء الفعلية.

٢ يعني حد الإستواء.

٣ إنّها بمثابة إذن.

٤ أي بين وجوب الشيء ووجوده.

٥ الأولى أنْ يقول: معلولين لشيء ثالث هو علتهما.

فتحٌ في الفصل العاشر
في العلة الصورية والمادية

العلة الصورية: جزء من قوام الشيء الذي يكون به هو ما هو بالفعل وهي المحصلة للمادة.

والكلام في العلة الصورية هو نفس ما تقدم في الصورة بلا فرق، وإنّما يمكن أنْ يميّز بينهما بأنّ العلّة الصورية ما به شيئية الشيء (أي صورة الشيء) بالنسبة إلى المركب من الصورة والمادة لا تكون علة للمادة.

قال المحقق الإصفهاني:

صـــورة شـــيءٍ علـــةٌ صـــورية   لا للهيـــولى، بـــل الماهيـــة
وصـــورة لمـــا تحـــلّ فيـــه   ليســـت لغيـــره لـــدى النبيـــه
وهـــي وإنْ رامـــوا لهـــا الحلـــولا   شـــريكةُ العلـــة للهيـــولى

وهذا البيت الأخير فيه التنبيه إلى ما ذهب إليه الفلاسفة من أنّ للصورة حلول في المادة، وبالتالي تقدم المادة على الصورة زماناً، ولكن لما كانت المادة محتاجة في تحصلها الخارج عن ذاتها إلى الصورة فتكون الصورة شريكة العلة بالنسبة إلى المادة.

لا يقال: أصبح دور العلة الصورية والعلة الفاعلية واحد فلماذا التفصيل بينهما؟

فإنّه يُقال: إنّ العلة الفاعلية للمادة هو الجوهر القدسي وهو بارئ الصور ﷻ. أمّا الصورة فهي شرط التحصيل بالنسبة إلى فعل الفاعل. قال الخواجة نصير الدين الطوسي: ﴿إنّ الفاعلَ في المادَّةِ هُوَ المَبْدَأ الفَيّاض بِواسِطَةِ الصّورَةِ المُطْلَقَة﴾[1].

وقال المحقق الإصفهاني:

فـــالجوهر القدســـي فاعـــل لهـــا   وهـــذه شـــرطٌ لـــدى أُولـــي النهـــى

إنّ العلة الصورية (وكذا المادية) مختصة بالجواهر الجسمانية، أمّا الفاعلية وكذا الغائية فهي مشتركة شاملة لكافّة الجواهر الجسمانية المجردة.

---

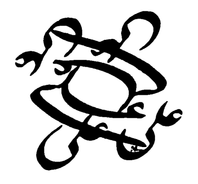
١ كشف المراد / تعليقة الشيخ حسن زاده آملي ص١٢ نشر جماعة المدرسين.

وأمّا العلة المادية: فهي المحلّ المتقوم بالحال والقابل لفعل الصورة فيه. وهي نفس المادة والهيولى متقدمة الذكر.

قال المحقق الإصفهاني:

كـــل محـــلٍّ متقـــومٌ بمـــا ... يحـــلّ فيـــه بـــالهيولى وُسِـــما
وحيـــث إنّهـــا محـــلُّ الصـــورة ... فهـــي هيولاهـــا علـــى الضـــرورة
وإنّمـــا تكـــون للماهيـــة ... مـــن علـــل القـــوام كالصـــورية
لهـــا القبـــول عنـــد تـــدقيق النظـــر ... مـــن حيـــث ذاتهـــا لمطلـــق الصـــور

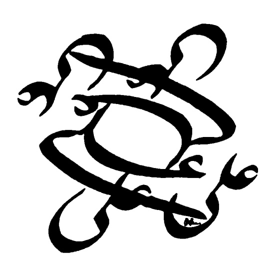
وهذا القبول المشار إليه في البيت الأخير يكون مطلقاً لجميع الصورة، ليس كما تُوهِّم من أنّه مختصّ بالمادة الأُولى بل لمطلق المادة من دون الإلتفات إلى تفاصيل المادة المذكورة في كتبهم، وما ذكرناه في محله في مبحث الجوهر من المرحلة السادسة فيه الكفاية، فراجع.



الفصل الحادي عشر
في العلة الجسمانية

العلل الجسمانية متناهية[١] أثرا من حيث العدة والمدة والشدة قالوا لأن الأنواع الجسمانية متحركة بالحركة الجوهرية فالطبائع والقوى التي لها منحلة منقسمة إلى حدود وأبعاض كل منها محفوف بالعدمين محدود ذاتا وأثراً[٢].

و أيضاً العلل الجسمانية لا تفعل إلا مع وضع خاص بينها وبين المادة قالوا لانها لما احتاجت في وجودها إلى المادة احتاجت في إيجادها إليها والحاجة إليها في الإيجاد هي بأن يحصل لها بسببها وضع خاص مع المعلول ولذلك كان للقرب والبعد والأوضاع الخاصة دخل في تأثير العلل الجسمانية.



---

١ التناهي هو في قبال ما ذكر أنّها غير متناهية. أمّا العَدّة فهي عُدّةُ التأثير، والمُدّة زمن التأثير، والشدّة: سرعة التأثير.

٢ سيأتي الكلام في الحركة الجوهرية مفصلاً، وقوله: إنّ القوى منحلّة إلى حدود أبعاد وكونها محفوفة بالعدمين دعوى، ردُّها وتحقيقُ أمرِها موكول إلى البحث عن الحركة الجوهرية. والعدمات المذكورات في كلامهم إنّما هو احتمال ليس إلا.

فتحٌ في الفصل الحادي عشر
في العلة الجسمانية

لا يوجد مصطلح عند القوم بهذا الإسم لأنّ الجسم معلولٌ وليس علّة، وإنّما ذكرت كعلة هنا بما لمادة الجسم من قوى طبيعية تتجدد في هويتها (أي وجودها) على اساس الحركة الجوهرية وتتجدد في إيجادها وفعلها.

وهذه القوى التي في النفس صارت مثاراً للكلام في هذا الموضوع فكيف يمكن أنْ تكون عِللاً؟ وماهي معلولاتها؟ خاصةً وأنّ السيد المصنف ﷺ ذكر أنّ العلل الجسمانية متناهية أثراً، وأصل طرح هذا الفصل هو النزاع الموجود بين بعض الفلاسفة وبين ما يتبناه الإلهيون.

رأي بعض الفلاسفة:

بعض الفلاسفة يقولون بعدم تناهي العلة الجسمانية لعدم اتصاف القوة الجسمية بالقوة والضعف في نفسها كأية قوة من القوى إذ إتصافها بالشدة والضعف يكون بأحد اللحاظات الثلاثة: الشِدّة والمُدّة والعُدّة.

فالشدّة تعني شدة تأثير العلة الجسمانية بإعتبار سرعة الفعل وبطئِه مع وحدة المسافة، وشبّهوا لذلك بالقوة التي تحرك السهم إلى هدف معين في زمان أقل. وتعدّ هذه شدة.

والمدّة تعني زمان التأثير بمعنى زمان بقاء الفعل مع عدم اعتبار وحدة المسافة، إذ القوة التي ترمي سهماً يبقى في الجو أكثر من سهم آخر تعد أشد، وهذه مُدّة.

والعُدَّة: تعني عدد التاثير بمعنى عدد الفعل، فالرامي الذي يقوى على رميات أكثر يُعدُّ أشدُّ وهذه هي العُدّة.

رأي الإلهيين:

بعد عرض ما يقول به بعض الفلاسفة، فإنّ الشدّة والضعف واضحان في اللحاظات الثلاثة، إذ التشكيك حاكم هنا وهو ظاهر من خلال الآثار، لأنّ السهم الذي يقطع مسافة معينة في زمان أقصر هو بعينه الذي يقطع مسافة أطول في زمان معين ويبقى أكثر في الجو.

ولا نريد اطالة الكلام أكثر بعد إثبات التشكيك وبالتالي التناهي.

ويمكن إثبات التناهي بأبسط برهان وهو:

إنّ الجسم محتاج في وجوده إلى المادة، ومن كان كذلك فليس له تلك السعة الوجودية التي تجعله غير متناهٍ بأنْ يكون موجوداً في جميع الحالات، وما كان محتاجاً فهو ضعيف بحسب الوجود، ومحدودٌ في وجوده شدّةً ومدّةً وعدّة، لأنّ المادة كذلك. وكل ما ليس له بحسب ذاته سعة وجودية يستحيل أنْ يكون لما يصدر منه وهو فعله سعة وجودية، إذْ الفاقد للشيء لا يعطيه، فينتج أنّ فعله يكون محدوداً بحسب الجهات الثلاثة فيكون متناهياً.

يقول المحقق السبزواري:

قد انتهى تأثير ذاتِ مدة في مدّةٍ وعدّةٍ وشدّة
وليست أيضاً أثّرت إلا بأنْ منفعلٌ منها بوضعٍ اقترن

وهذا البيت الثاني يشير إلى ضرورة أنّ تأثير العلة الجسمانية لا يقع كيفما اتفق، بل لا بدّ من وضع خاص ومقاربة خاصة، فالشمس لا تضيء الأرض بأي حال وتقدير بل بأنْ يستضيء المستنير من الشمس ثم ينعكس النور عنه لصقالته وكثافته إلى وجه الأرض اذ وجود القمر ونور المستفاد من الشمس هو الذي ينعكس على الأرض. وقد ورد هذا في دعاء الصباح لامير المؤمنين عليه السلام: ﴿وَجَعَلْتَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِلْبَرِيَّةِ سِرَاجاً وَهَّاجاً﴾ ولفظ السراج هنا مفرد مع أنّ المجعول له والموصوف به اثنان (وهما الشمس والقمر). وقد فصّل هذا شيخنا العلامة الشيخ حسن زاده آملي في كتابه نصوص الحكم على فصوص الحكم في شرح الفص الخامس والخمسين.



المرحلة الثامنة

في إنقسام الموجود إلى الواحد والكثير

وفيها عشرة فصول

الفصل الأول

في معنى الواحد والكثير

الحق أن مفهومي الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة التي تنتقش[١] في النفس انتقاشا أوليا كمفهوم الوجود ومفهوم الإمكان ونظائرهما[٢] ولذا كان تعريفهما بأن الواحد ما لا ينقسم من حيث إنه لا ينقسم والكثير ما ينقسم من حيث إنه ينقسم تعريفا لفظيا ولو كانا تعريفين حقيقيين لم يخلوا من فساد[٣] لتوقف تصور مفهوم الواحد على تصور مفهوم ما ينقسم[٤] وهو مفهوم الكثير وتوقف تصور مفهوم الكثير على تصور مفهوم المنقسم[٥] الذي هو عينه وبالجملة الوحدة هي حيثية عدم الإنقسام والكثرة حيثية الإنقسام[٦].

تنبيه

الوحدة تساوق الوجود[٧] مصداقا كما أنها تباينه مفهوما فكل موجود فهو من حيث إنه موجود واحد كما أن كل واحد فهو من حيث إنه واحد موجود فإن قلت إنقسام الموجود المطلق إلى الواحد والكثير يوجب كون الكثير موجودا كالواحد لانه من أقسام الموجود ويوجب أيضاً كون الكثير غير الواحد مباينا له لانهما قسيمان والقسيمان متباينان بالضرورة فبعض الموجود وهو الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد وهو يناقض القول بأن كل موجود فهو واحد.

---

١ إشارة إلى ما سنذكره من أنّ المتصف بالعمومية له الأعرفية، والأعرف يمكن أنْ يعرف.

٢ مثل الوجوب.

٣ يعني لا يمكن أنْ يُعرّفا بالحد التام أو الناقص مطلقاً لعدم وجود الجنس ومن باب أولى الفصل.

٤ لا نعلم لماذا جاء بعبارة (ما ينقسم) في تصور مفهوم الواحد حتى يشكل بأنّها عبارة موجودة في تعريف الكثير، فإمّا أنْ يقول تتئتن إنّما يفرض أنْ يكون جنساً في التعريف (وهو ليس بجنس) وإنّما هو موجود في أحد التعريفين دون الآخر، فهو موجود في الكثير وغير موجود في الواحد، والجنس لا بدّ أنْ يشترك بأنّه جزء الماهية المشترك. وإمّا أنْ يقول؛ إنّه لا جنس في التعريف أصلاً ومن باب أولى لا فصل.

٥ أي أنّ المنقسم هو نفس الكثير وهذا أشبه بتعريف الشيء بنفسه.

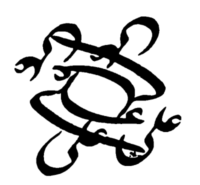
٦ هذا فرار من السيد المصنف وهو نعم الفرار من الدخول في إمّعة التعاريف حيث ركز تتئتن على الحيثية وهي الفيصل في التفرقة بين الواحد والكثير.

٧ كان له أنْ يقول: الوحدة تساوق الموجود لكي يتخلص من كل الإشكالات ولا يحتاج إلى كلمة (مصداقاً) لكن كلمة (مصداقاً) حلت جميع المشاكل في هذا الباب.

قلت للواحد إعتباران إعتباره في نفسه من دون قياس الكثير إليه فيشمل الكثير فإن الكثير من حيث هو موجود فهو واحد له وجود واحد ولذا يعرض له العدد فيقال مثلا عشرة واحدة وعشرات وكثرة واحدة وكثرات وإعتباره من حيث يقابل الكثير فيباينه.

توضيح ذلك أنا كما نأخذ الوجود تارة من حيث نفسه ووقوعه قبال مطلق العدم فيصير عين الخارجية وحيثية ترتب الآثار ونأخذه تارة أخرى فنجده في حال تترتب عليه آثاره وفي حال أخرى لا تترتب عليه تلك الآثار وإن ترتبت عليه آثار أخرى فنعد وجوده المقيس وجودا ذهنيا لا تترتب عليه الآثار ووجوده المقيس عليه وجودا خارجيا تترتب عليه الآثار ولا ينافي ذلك قولنا إن الوجود يساوق العينية والخارجية وإنه عين ترتب الآثار.

كذلك ربما نأخذ مفهوم الواحد بإطلاقه من غير قياس[1] فنجده يساوق الوجود مصداقا فكل ما هو موجود فهو من حيث وجوده واحد ونجده تارة أخرى وهو متصف بالوحدة في حال وغير متصف بها في حال أخرى كالإنسان الواحد بالعدد والإنسان الكثير بالعدد المقيس إلى الواحد بالعدد فنعد المقيس كثيرا مقابلا للواحد الذي هو قسيمه ولا ينافي ذلك قولنا الواحد يساوق الموجود المطلق والمراد به الواحد بمعناه الأعم المطلق من غير قياس.



---

١ كان الأولى أنْ يشير أنّ الكثرة المطلقة ليست بشيء وهي على وزان العدم المطلق وكذلك أنْ يستدل أنّ الكثير الموجود إنّما يكون أولاً وبالذات للآحاد وثانياً وبالتبع الكثرة.

المرحلة الثامنة
في انقسام الموجود إلى الواحد والكثير

ذكرنا سابقاً الفرق بين الوجود والموجود في بدايات بحث الوجود وهنا ما نتكلم عنه هو الموجود أي المتّصف بأي نحو من أنحائه، ويقسم إلى الواحد والكثير.

فتحٌ في الفصل الأول
في معنى الواحد والكثير

لنعلم أولاً إنّ الواحد المذكور هنا ليس الواحد العددي، لذا نرى بعض الأعلام قدّم وأخّر البحث عن الوحدة في عدة مواضع.

وكيف كان فإنّ مفهومي الوحدة والكثرة بديهيان غنيان عن أنْ يُكسب لهما تعريف، ولكن هناك مقولة مشهورة للشيخ الرئيس وهي: إنّ الكثرة أعرف عند الخيال، والوحدة أعرف عند العقل[1]. وبناء عليه فلا يمكن تعريفهما بالحد التام بل بالرسم الذي خاصته أجنبية عن المقام، لأنّ الخاصة المأخوذة في تعريفهما هي خاصة العدد وقد ذكرنا أنّ الوحدة المذكورة ليست عددية هذا وقد ذكروا في تعريف الواحد بأنّه: الذي لا ينقسم من حيث أنّه لا ينقسم. وهذه الحيثية (من حيث أنّه لا ينقسم) إنّما جيء بها لأجل أنْ يندرج في التعريف ما يكون في نفسه منقسماً لكن له حيثية غير قابلة للقسمة، فيتّصف بالوحدة باعتبار تلك الحيثية. وبعد التسليم بأنّ مفهوم الوحدة لا يكون مندرجاً تحت أيّ واحد من المقولات فلا بدّ أنْ يقع تحت واحد من المفاهيم والمعقولات فما هو إذن؟

والجواب: إنّ الوحدة عَرَضٌ مستقل غير داخل في شيء من المقولات العرضية لاختصاص المقولات بالماهيات المركبة من الأجناس والفصول، فلا سبيل إلا أنْ نقول بأنّ الوحدة من المعقولات الثانية الفلسفية. وتكون الكثرة المقابلة لها كذلك لأنّ العدد ليس مفهوماً ماهوياً.

إنْ قلتَ: إنّ صدر المتألهين أصرّ على نفي كون الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات.

---

١ الفصل الثالث من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

قلتُ: إنّه ﷺ يقصد أنّها ليست من المعقولات الثانية المنطقية مما يكون الإتصاف بها في الذهن أيضاً، لكن يمكن أنْ يكون مقصود صدر المتألهين شيئاً آخر فيؤول إلى أنّ مفهوم الوحدة كمفاهيم الوجود والوجوب والإمكان، فهو وإنْ كان يُعدّ من المعقولات الثانية الفلسفية بما هو مفهوم، إلا أنّ مصداقه نفس حقيقة الوجود العينية، فيكون المراد من وحدة الحقائق الخارجية أنّ مصداقها هو حقيقة الوجود الخارجية.

هكذا يمكن أنْ يكون مقصود صدر المتألهين، ويمكن أنْ يُقال:

إنّ الوحدة التي هي من الأمور المعقولة ليست كالوحدة من الأمور المحسوسة، لأنّ الوحدة في الأمور المحسوسة من نوع الوحدة العددية، في حين لا تعدّ الوحدة من الأمور المعقولة من نوع الوحدة العددية.

والسبب في عدم وضوح مفهوم محدّد للوحدة هو أنّها من المفاهيم العامة التي لها دائرة واسعة في عموميتها. لذا لا ترى تعريفاً واضحاً لهذه المفاهيم لأنّ ما هو أهمّ الأشياء أعرف الأشياء، وما كان أعرف الأشياء استغنى عن التعريف. وذلك من جهة أنّها ليس لها جنس لعموميتها وإذا لم يكن لها جنس لم يكن لها فصل، لذا ترى السيد المصنف ﷺ اعتمد في تعريفه للوحدة والكثرة على الحيثية إذ قال: وبالجملة، الوحدة هي حيثية عدم الإنقسام. فالتجأ ﷺ إلى المعنى السلبي وهو نفس الإنقسام. قال ابن رشد: ﴿الواحد إنّما يَدلُّ عَلى سلب، وَهُوَ عَدَم الإنقسام﴾[1]. وقال ابن سينا في توضيح المطلب بالتفصيل: ﴿يُقال واحد، لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له أنّه واحد، فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس، فيكون واحداً في الجنس.

ومنه ما لا ينقسم في النوع، فيكون واحداً في النوع.

ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام، فيكون واحداً بالعرض، كالغراب والقير في السواد.

---

١ تفسير ما بعد الطبيعة ص٣١٣.

ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة، فيكون واحداً في المناسبة، كما يقال: إنّ نسبة الملك إلى المدينة والعقل إلى النفس واحدة.

ومنه ما لا ينقسم في الموضوع، فيكون واحداً في الموضوع، وإنْ كان كثيراً في الحد، ولهذا يقال: إنّ الذابل والنامي واحد في الموضوع.

ومنه ما لا ينقسم معناه في العدد، أي لا ينقسم إلى أعداد لها معانيه، أى ليست بالفعل أعداد لها معانيه، فهو واحد بالعدد.

ومنه ما لا ينقسم بالحدّ، أي حدّه ليس لغيره، وليس له في كمال حقيقة ذاته نظير، فهو واحد بالكلمة، ولهذا يقال: إنّ الشمس واحدة﴾[1].

والواحد له معانٍ متعددة، وهذه غير الأقسام آتية الذكر في الفصل الثاني، وهذه المعاني تابعة لكون الواحدة صفة أو إسماً، إذ الواحد إمّا أنْ يكون صفة لموصوف بالوحدة أو يكون الواحد إسماً للشيء فإنْ كان صفة دلّ على المعاني التالية:

١- الواحد بالعدد: كما في قولنا خط واحد وجسم واحد وحركة واحدة، وهو إمّا أنْ يكون غيرَ منقسم بالصورة منقسماً بالكمية كالإنسان الواحد والفرس الواحد، وإمّا أنْ يكون غير منقسم بالكمية والصورة، وهو على ضربين: إنْ كان له وضع فهو نقطة، وإنْ لم يكن له وضع فهو الواحد الكلي الذي هو مبدأ العدد.

والواحد بالعدد أيضاً، إمّا أنْ يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل فيكون واحداً بالتركيب والإجتماع، وإمّا أنْ لا يكون، فإنْ لم تكن بالفعل وكانت بالقوة فهو متصل وواحد بالإتصال، وإنْ لم تكن لا بالقوة فهو واحد بالعدد على الإطلاق.

٢- يطلق الواحد على الفرد من جهةِ ما هو جزءٌ من كلّ أي من كثيرين بالعدد، بحيث يعدّ كل منهم واحداً، ولا نعدّه إلا واحداً.

٣- يطلق الواحد على الأحد: أي الذي لا نظير له في ذاته، وهو وصف الله تعالى شأنه.

---

١ النجاة ص٥٤٤.

٤- يطلق الواحد على الموجود غير المنقسم الذي ليس له أجزاء. ذكره(رينوفيه) قال: ﴿إذا كان هنالك وجود، وجب أنْ يكون واحداً، والواحد لا يجوز أنْ يكون ذا جسم، لأنّه لو كان كذلك لكان منقسماً إلى اجزاء ولم يكن واحداً ﴾[١].

٥- يطلق الواحد على الكثير من جهة ما هو ذو وحدة متماسكة، فيكون واحداً بالتركيب، إلا أنّه لا ينقسم بالفعل إلى وحدات مختلفة إلا إذا فقد مقوماته كالذات الإنسانية فهي كلٌ غير منقسم. عبّر عنها (برغسون) بأنّها وحدةٌ في كثرة[٢].

وإنْ كان الواحد اسماً دل على المعاني التالية:

١- الواحد إسم لأول الأعداد، وهو مقابل الكثير وقيل: إنّه ليس بالعدد وإنّما هو ركن العدد[٣]. وقال ابن سينا: ﴿وأمّا العدد؛ فإنّه تابع في الحكم للواحد. فإنْ كان الواحد نفسه جوهراً، فالعدد المؤلّف منه لا محالة مجموع جواهر، فهو جوهر. وإنْ كان الواحد عرضاً، فالتثنية وما أشبهها أعراض﴾[٤].

٢- الواحد الدال على معنى الوحدة من جهة ما هي مبدأ الوجود أو الفكر، وهذا المعنى هو المطلق الحقيقي.

٣- الواحد المرادف للموجود. قال الفارابي: ﴿يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود بالوجود الذي يخصه. وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الأول، فالأول أيضاً بهذا الوجه واحد، وأحقّ من كل واحد سواه بإسم الواحد ومعناه﴾[٥] وقال ابن سينا: ﴿ولما كان كل ما يصح عليه قولنا له: إنّه موجود، فيصحّ أنّه يقال له: واحد، حتى أنّ الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال كثرة واحدة؛

---

١ de philos.anc 156 Renouvier - manuel

٢ lation credrice. 280 bergson evo

٣ مفاتيح العلوم للخوارزمي ص١٠٨.

٤ النجاة ص٥١٤.

٥ آراء أهل المدينة الفاضلة ط بيروت ص٣٠.

فبيِّن أنّ لهذا العلم[١] النظر فى الواحد و لواحقه بما هو واحد، فلهذا العلم النظر فى الكثرة أيضا و لواحقها﴾[٢]. وقال ابن رشد: ﴿إنّ إسم الواحد والموجود يدلان على ذات واحدة، وإنّما يختلفان بالجهة﴾[٣].

٤- الواحد في فلسفة أفلاطون وأفلوطين وهو عندهم يعدّ أول أركان الوجود.

فأفلاطون يُحِلّه محلّ مثال الخير ومثال الجمال والصانع ويقول: إنَّه ليس بماهية وإنّما شيء أسمى من الماهية ولا يوصف إلا سلباً.

وأفلوطين يجعل الواحد مبدأ الوجود، وهو عنده فوق العقل والنفس والمادة يجاوز كل موجود معين، وكل فكر معين وما حاجته إلى التأمّل والفكر إذا كان يملك شيئاً أسمى من المعرفة وأعلى من التأمل؟.

والواحد عنده ليس شيئاً من الأشياء، وإنّما هو أساس جميع الأشياء، أو مالك الأشياء كلها، وهو المبدأ الذي يفيض عنه كل شيء.

وبهذا يتضح معنى الواحد، وقد ذكرنا معنى الواحد بنظر العرفان في مباحث وحدة الوجود من المرحلة الأُولى وفي مبحث الواحد في العلة والمعلول عند الكلام عن قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فراجع.

هذا كله في معنى الواحد وأمّا الكثير فيعرف مما تقدم وهو كما ذكر المصنف من أنّه حيثية الإنقسام، وإنّما جيء به هنا لمقابلته للواحد وإلا فالكثير أوضح من أنْ يعرف لبداهته ولكونه محسوساً في الخارج.

تنبيه:

ذكر السيد المصنف تُدَسَّ تنبيهاً يشير فيه إلى أنّ الوحدة تساوق الوجود بحسب المصداق، وقد كثر النقض والإبرام على ما ذكر، وإنْ كان القائلون به كثيرين. واعتقد أنّ ما ذكر من

---

١ يعني العلم الإلهي.

٢ النجاة ص٤٩٣-٤٩٤.

٣ تفسير ما بعد الطبيعة ج٣ ص١٢٨١ ط الأب موريس بويج.

النقض أساسه يرجع إلى الفرق بين الوجود والموجود بحسب المفهوم. إذ الوجود هو الذي يساوق الوحدة، وبالعكس بحسب المصداق. وعلى أي حال طرحُ هذا المطلب وتثبيتُه مع النقوضات المتداخلة قد يوجب التشويش فلا بدّ من طرحه في البداية مع إقامة الدليل، ومن ثم نشير إلى الإيرادات.

أمّا أصل المطلب وهو أنّ الوحدة تساوق الوجود أو بالأحرى الموجود فقد صرح به المحقق في التجريد وصاحب الشوارق في المسألة السابقة من الفصل الثاني.

وقال صدر المتألهين: ﴿إعلم أنّ الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار، إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه أنّه موجود يقال عليه أنّه واحد﴾[1].

والسيد المصنف قدس سره **جعل الوحدة التي تساوق الوجود بحسب المصداق كما ذكرنا، وأردف موضحاً بأنّهما (أي الوحدة والوجود) يتغايران مفهوماً، ناظراً إلى دخالة حيثية أنّه موجود في تحقيق الوحدة وتساوقها مع الوجود، وقد تقدم منا في توضيح معنى الوحدة ذلك من أنّ كل موجود فهو واحد.**

ويمكن أنْ يستدل لذلك بأدلة نقضية هي حاصل الإيرادات آتية الذكر. ويمكن أنْ يستدل عليه بتغير الوجود بالنور كما هو المعروف وكذلك تغيير الوحدة بالنور على اعتبار أنّه واحد له مراتب. وقد تقدم كل هذا في مباحث الوجود. وبما أنّ النور واحد، والموجود نور فيتساوى النور مع النور.

قال المحقق الإصفهاني:

عينيــــة الوحـــــدة للوجـــــود مشـــهودة عنـــد أُولـــي الشـــهود
فهـــي تـــدور حيثمـــا يـــدور ولا يســـاوي النـــور إلا بـــالنور

هذا وقد أشكل غير واحد من الأعلام على هذا المبنى وذكر إيرادات متعددة وهي:

١- إنّ الموجود الكثير يصدق عليه الوجود وهو كثير ولا تصدق عليه الوحدة.

---

١ الأسفار ج٢ ص٨٢.

وجوابه: إنّ الوحدة كالوجود على أنحاء شتى، وكل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة، والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة، كما يقابل العدم المطلق الوجود المطلق مع أنّ العدم المطلق لا يخير عنه وكذلك الكثرة المطلقة لا وجود لها اذ كل موجود له وحدة ولو بالإعتبار.

٢- أورد على عبارة السيد المصنف ﵀ التي مضمونها: كما أنّ تقسيم الموجود إلى خارجي وذهني وإلى ما بالفعل وما بالقوة، وهنا أيضاً؛ أي أنّ كل موجود من حيث هو موجود فهو واحد، وهذه الوحدة العامة كالخارجية والفعلية العامتين الشاملتين لجميع الموجودات، وإذا قايسنا الموجودات المتصفة بالوحدة بعضها إلى بعض وجدنا بعضها متصفاً بالإنقسام كالأعداد دون بعضها الآخر كالواحد فإذا أخذنا الإختلاف بعين الإعتبار صحَّ تقسيم الموجود إلى الواحد والكثير، وهاتان الوحدة والكثرة هما الوحدة الخاصة والكثرة الخاصة.

هذا حاصل ما أراده المصنف ﵀ في جميع كتبه وقد اورد عليه تلميذه المصباح في تعليقته على النهاية: بأنّ ما يكون بالذات واحداً للإنقسام بالفعل على ما زعموا هو العدد، وقد حققنا أنّه أمر إعتباري لا وجود حقيقياً له، وأمّا المعدودات فليس لمجموعها وجود ولا وحدة ..... إلى آخر ما أورده[1].

٣- ما قد يتوهم كما في الشفاء وغيره من أنّ الوجود يصدق على الكثير أيضاً فيقال: كثير موجود. وهذا ينافي القول بعينية الوجود مع الوحدة، لأنّ الكثير غير الواحد فإذا كان الكثير موجوداً يلزم أنْ يكون عين الشيء (وهو الوجود) صادقاً لغير الشيء (وهو الكثير).

---

١ وجوابه سيأتي مع الجواب عن الكل.

وجوابه: إنّ الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلا بالإعتبار، كما أنّ للعقل أنْ يعتبرها موجودة، فله أنْ يعتبرها شيئاً واحداً، والإعتبار كما هو معلوم سهل المؤونة وهذا الجواب يقارب الجواب عن الإيراد الأول.

فيمكن الجواب عن كل هذه الإيرادات وغيرها هكذا:

إنّ الوحدة الوجودية لا تنافي التعدد المفهومي، لأنّ الإتحاد بين الوحدة والوجود إنّما يكون بحسب الوجود والماهية الخارجية أي المصداق لا بحسب المفهوم، وهذا واضح في عبارة السيد المصنف ﷺ.

هذا مضافاً إلى أنّ صدق الوجود على الكثير لا يكون صدقاً حقيقياً عن اولي الألباب، بل يكون الصدق الحقيقي على الآحاد التي تنتزع منها الكثير، فإنّ صدق الوجود على العشرة مثلاً يكون بحسب الحقيقة صدق الوجود على كل واحد من أفراد العشرة، فيصدق الوجود أوّلاً وبالذات على الأفراد، وثانياً وبالتبع على الكثرة فيكون صدق الوجود على الكثرة صدقاً تبعياً.

وهذا ما أشار إليه السيد المصنف ﷺ من أنّ الكثرة تكون أعرف عند الخيال، لأنّ الكثرة تكون في عالم الحسّ والخيال، أمّا مفهوم الوحدة فهو بالتجريد من الحسن والخيال.

قال الشيخ الرئيس: ﴿علينا أنْ نقول في هذا الباب شيئاً يعتدّ به لكنه يشبه أنْ يكون الكثرة أيضاً أعرف عند تخيّلنا، والوحدة أعرف عند عقولنا﴾[1].

ومن هذا كلّه ينتج صحة تعريف الواحد والكثير بالرسم.

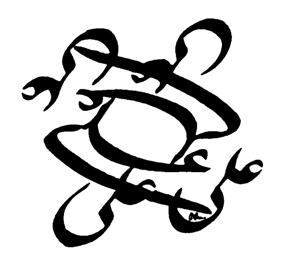
قال المحقق الإصفهاني:

ولا تنافي وحدةُ الهوية — تعدد المفهوم لا الماهية
وليس صدقه على الكثير — صدقاً حقيقياً لدى البصير
بل الحقيقي على الآحاد — وغيره بفرض الإتحاد

---

١ إلهيات الشفاء ف٣ ص١٠٥.

وهـــي مـــن الكثـــرة فـــي التعقّـــل أعـــرف كـــالكثرة فـــي التخيـــل
اذ كثـــرة المحســـوس فـــي الخيـــال والعقـــل للوحـــدة والإرســـال
فصـــح مـــا فـــي كتـــب القـــوم رســـم إذ قيـــل: الوحـــدة مـــا لا ينقســـم



الفصل الثاني
في أقسام الواحد

الواحد إما حقيقي وإما غير حقيقي[1] والحقيقي ما اتصف بالوحدة بنفسه من غير واسطة في العروض كالإنسان الواحد وغير الحقيقي بخلافه كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوانية[2].

والواحد الحقيقي إما ذات متصفة بالوحدة وإما ذات هي نفس الوحدة الثاني هي الوحدة الحقة كوحدة الصرف من كل شيء[3] وإذا كانت عين الذات فالواحد والوحدة فيه شيء واحد والأول هو الواحد غير الحق كالإنسان الواحد[4].

و الواحد بالوحدة غير الحقة إما واحد بالخصوص وإما واحد بالعموم[5] والأول هو الواحد بالعدد وهو الذي يفعل بتكرره العدد والثاني كالنوع الواحد والجنس الواحد.

و الواحد بالخصوص إما أن لا ينقسم من حيث الطبيعة المعروضة للوحدة أيضاً كما لا ينقسم من حيث وصف وحدته وإما أن ينقسم والأول إما نفس مفهوم الوحدة وعدم الإنقسام وإما غيره وغيره إما وضعي كالنقطة الواحدة وإما غير وضعي كالمفارق وهو إما متعلق بالمادة بوجه كالنفس وإما غير متعلق كالعقل والثاني وهو الذي يقبل الإنقسام بحسب طبيعته المعروضة إما أن يقبله بالذات كالمقدار الواحد[6] وإما أن يقبله بالعرض كالجسم الطبيعي الواحد من جهة مقداره[7].

والواحد بالعموم إما واحد بالعموم المفهومي وإما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية والأول إما واحد نوعي كوحدة الإنسان[8] وإما واحد جنسي كوحدة الحيوان وإما واحد عرضي كوحدة الماشي والضاحك والواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية كالوجود المنبسط[9].

---

١ إنّ الواحد غير الحقيقي ليس واحدٌ حقيقةً فلا يكون تقسيم الواحد إلى الحقيقي وغير الحقيقي تقسيماً حقيقاً، وهذا ليس إلا بيان الفاظ ومصطلحات.

٢ جعل السيد المصنف ﷿ مدار التفرقة في المثال مع أنّنا يمكن أنْ نجمع المثالين المختلفين بأنّ كليهما يشترك في الحقيقة، غايته؛ الأول بالحقيقة النوعية، والآخر في الحقيقة الجنسية. ولَو كان ﷿ ذكر مثالاً آخر أو ذكر هذه الأمثلة بعد ذكر الواحد بالجنس والواحد بالنوع لكان أولى. والأمر سهل.

٣ كان الأولى أنْ يذكر الوجود المنبسط هنا لأنّه واحد بالوحدة الصرفة.

٤ هل يَقصُد الإنسان الواحد؟ إنّه كلا؛ لأنّ الكلام ليس عن الأفراد هنا، وإنْ كان يقصد الكلي فقد وقع في غائلة تداخل الأقسام.

٥ لا نعلم ضابطة التقسيم إلى الواحد بالعموم أو الخصوص وما هو المقصود منها، إنّها مجرد ألفاظ.

٦ وهو الواحد بالمقدار.

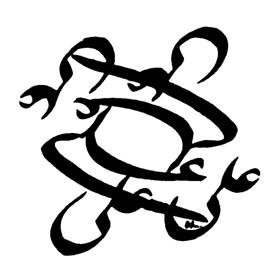
٧ الواحد بالكم.

٨ هذا أيضاً تداخل في الأقسام.

٩ سيتّضح المطلب أكثر خلال الشرح، وإدخاله هنا يُستشمّ منه رائحة الفرق بينه وبين الحقّ تعالى، ونحن وإنْ كنّا نسلم بوجود الفرق ولكن ليس بهذه الطريقة، وقد أوضحنا ذلك في مبحث الحقيقة المحمدية ﷺ في مبحث الإمكان فراجع.

والواحد غير الحقيقي ما اتصف بالوحدة بعرض غيره بأن يتحد نوع إتحاد مع واحد حقيقي كزيد وعمرو فإنهما واحد في الإنسان والإنسان والفرس فإنهما واحد في الحيوان وتختلف أسماء الواحد غير الحقيقي

بإختلاف جهة الوحدة بالعرض فالوحدة في معنى النوع تسمى تماثلا وفي معنى الجنس تجانسا وفي الكيف تشابها وفي الكم تساويا وفي الوضع توازيا وفي النسبة تناسبا ووجود كل من الأقسام المذكورة ظاهر كذا قرروا[1].



١ وهذا إشارة إلى أنّ السيد المصنف وإنْ كان يقابل هذه الأقسام ولكن في الجملة.

فتحٌ في الفصل الثاني

أقسام الوحدة

تقسم الوحدة إلى أقسام عديدة وتقسيمات متنوعة، يكون لكل تقسيم أساس وضابط خاص، هذا هو المعروف عند الحكماء، وقد ذكر السيد المصنف قُدِّسَ سِرُّه الأقسام بشيء من التوضيح.

وأول ما يقسم الواحد إلى قسمين مختلفين رئيسيين هما:

١-الواحد الحقيقي.

٢-الواحد غير الحقيقي.

الواحد الحقيقي: هو عبارة عن الشيء الذي لا يحتاج إلى واسطة من أجل الإتصاف بصفة الواحد، بمعنى إنّ الواحد الحقيقي هو الذي الوحدةُ صفتُه لا صفة الشيء المتعلق به. وتكون فيه الكثرة بالقوة.

الواحد غير الحقيقي: هو الشيء الذي لا تعدّ صفة الوحدة صفته بل صفة متعلَّقِه.

والواحد الحقيقي يقسم إلى قسمين:

أ- واحد بالوحدة الحقة: وهو الواحد الذي يمثل حقيقة الوحدة.

ب- واحد بالوحدة غير الحقة: وهو عبارة عن الذات التي لديها وحدة.

ويقسم الواحد بالوحدة الحقة (أ) إلى قسمين أيضاً:

١- الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية الأصلية: وهو الله تعالى وتقدس فقط.

٢- الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية الظلية: وهو الوجود المنبسط.

وهنا نُحيل الطالب إلى مبحث وحدة الوجود متقدم الذكر حيث ذكرنا هناك ما يرتبط بالوحدة الحقة الظلّية فراجع.

والتقسيم بهذا الشكل يشابه في الجملة ما ذكره السيد المصنف قُدِّسَ سِرُّه، وإنّما ذكرناه لمعرفة أنّ الواحد بالوحدة الحقّة له الأقسام المزبورة، ولم يتطرق المصنف لهذا التقسيم بل إنّه عندما ذكر الوجود المنبسط جعله تحت الواحد بالعموم.

وعلى أي حال يمكن حصر الأقسام المذكورة للوحدة بسبعة عشر قسماً ذكرها المحقق الإصفهاني في تحفته المباركة حيث قال:

الواحـــد الحـــق لـــدى التحقيـــق أحـــق باســـم الواحـــد الحقيقـــي
إذ جهـــة الوحـــدة عـــين ذاتـــه كمـــا عـــدا الوحـــدة مـــن صـــفاته

والوحدة هنا عين ذاته تعالى كسائر صفاته الأخرى فهو الواحد الحقيقي.

وكـــل وصـــف نـــاعتي ذاتـــي مبـــدؤه عـــين تمـــام الـــذات

وهذه إشارة إلى الوحدة الحقيقية بالوحدة الحقة، إذ تكون كل صفة كمالية ذاتية عين الذات بلا زيادة ولا نقيصة.

ثـــم الحقيقـــيُّ علـــى الرســـوم يوصـــف بالخصـــوص والعمـــوم

فبعد أنْ عرفت الواحد الحقيقي بالوحدة الحقة يأتي ذكر الواحد الحقيقي بالوحدة غير الحقة، وهذا إنّما على رسم القوم إذ وصفوه بالواحد بالخصوص والواحد بالعموم.

والواحـــد الشخصـــي أعنـــي العـــددي هـــو الخصوصـــي الـــذي بـــه ابتُـــدي
فمنـــه مـــا بذاتـــه لا ينقســـم وضـــعي أو مفـــارق كمـــا رُســـم
ومـــا هـــو الوضـــعي مثـــل النقطـــة فإنّهـــا بـــذاتها منحطّـــة

وهذا الواحد بالخصوص منه لا يقبل القسمة بالذات وهو إمّا وضعي أو مفارق، والوضعي مثل النقطة فإنّها ساقطة عن القسمة بالذات، وأمّا المفارق فكالعقل والنفس. وبما أنّ المفارق من الأمور المجردة فيكون كيفاً قابلاً للقسمة في الخارج.

والعقـــل والـــنفس مفارقـــان فكيـــف بالقســـمة فـــي الأعيـــان

هذا كلُّه ما لا يقبل القسمة، وأمّا البعض الآخر فيقبل القسمة.

ومنـــه مالـــه قبـــول القســـمة كالجســـم والمقـــدار فـــاحفظ رســـمه
فـــالكم للقســـمة ذاتـــاً مقتضـــي والجســـم قابـــل لهـــا بـــالعرض

وهذه الأقسام كلها في الواحد بالخصوص.

أمّا الواحد بالعموم:

وما هـو الواحـد بـالعموم إنْ كـان فـي مرتبـة التقـويم

فإنّـه ذو وحـدة ذاتيـة جنسـية نوعيـة فصـلية

أي: وأمّا ما يكون واحداً بالعموم فهو إنْ كان مقوِّماً للواحد فهو الواحد بالوحدة الذاتية، كالوحدة الجنسية والفصلية والنوعية، وإنْ لم تكن الوحدة داخلة في القوام فيسمى بالواحد العرضي.

وفاقـدُ التقـويم يـدعى العرضـي كضـاحكٍ وكاتـبٍ وأبـيضِ

أمّا الواحد غير الحقيقي:

والواحـد الغيـر الحقيقـي عُـرف بمـا لـه واسـطة إذا وصـف

وبإعتبـار الإشـتراك فـي الجهـة لـه أسـام عنـده متّجهـة

مجـانس مماثـل فـي الجـنس والنـوع فاحفظـه بغيـر لَـبْس

وهنا سُمّي التجانس في الواحد بالحيز، والتماثل في الواحد بالنوع.

ثـم مشـابهُ مسـاوٍ رُسـما الكيـف والكـم فخـذ مُنَظَّمـاً

وهنا إشارة إلى الواحد بالكيف في التشابه، والواحد بالكم في التساوي

فـي الوضـع والمضـاف مـا يناسـب مـوازٍ أو مطـابق مناسـب

وهنا يشير إلى الواحد بالوضع في التوازي، وفي التناسب يسمى الواحد بالإضافة والنسبة.

وكل هذه الأقسام متقابلة مع الكثير فتكون أقساماً للكثير أيضاً.

قال المحقق السبزواري:

ثـم الكثيـر فـي قبـال الواحـد فـي كـل مـا مـرّ بقـولٍ واحـد

هذا وإنّ السيد المصنف ﴿قدس سره﴾ تبعاً للمحقق السبزواري قسَّم الواحد بالعموم إلى: واحد بمعنى السعة الوجودية (كالوجود المنبسط) وواحد بالعموم المفهومي وهذا إمّا نوعي أو جنسي أو عرضي.

وبهذا تزيد الأقسام قسماً آخر.

أقول:

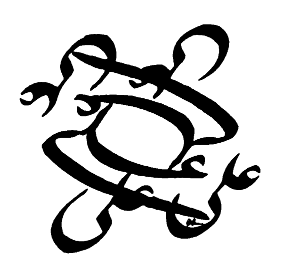
١- عرفت مما تقدم من المباحث في أول الكتاب أنّ الوجود المنبسط يمثل الحقيقة العظمى المحمدية ﷺ، وقد جعلناها هنا تمثل الواحد بالوحدة المحضة الحقيقية الظلّية، وقول السيد المصنف والحكيم السبزواري لا يمكن المساعدة عليه حيث جعلاها من الواحد بالعموم الذي هو وحدة غير حقة.

٢- الأقسام المذكورة كثيرة التشقيق ولا يستفاد منها إلا معرفة بعض أنواع الواحد الذي يقل التقابل به في المسير نحو الحق، لذا نرى أنّ بعض الأقسام قد جاءت نتيجة التفريعات العقلية التي لا يساعد عليها البرهان فضلاً عن الواجدان. لذا نرى بعض الأعلام قد جعل أقساماً أخرى للوحدة مثل الوحدة الصناعية وغيرها وكلها وحدات إعتبارية لا داعي للدخول فيها.

ولأجل هذا لم يرتضِ شيخنا المصباح دامت بركاته هذه الأقسام ولا ضابطة تقسيمها ولكنه لم يحل المشكلة، اللهم إلا التغيير في الألفاظ وتقليل الشقوق والأقسام قال دامت بركاته: ﴿والأولى في بيان أقسام الوحدة أنْ يقال: الوحدة إمّا أنْ تكون صفة للوجود أو لغيره. أمّا الوحدة التي هي صفة للوجود فإمّا أنْ تكون صفة لوجود يمتنع فرض ثانٍ له كالواجب تعالى وتسمى وحدة حقة، وإمّا أنْ تكون صفة لما يمكن فرض ثانٍ له وتسمى وحدة عددية. والواحد بالعدد إمّا أنْ يمتنع إنقسامه بحيث لا يمكن تبدّله إلى الكثير كالمجردات، وإمّا أنْ يمتنع بل يمكن تبدله إلى الكثير كما في الماديات وتسمى وحدة إتصالية.

وأمّا الوحدة في غير الوجود فإمّا أنْ تكون صفة لمفهوم ذهني غير ماهوي كوحدة مفهوم الوجود ومفهوم المهية، وإمّا أنْ تكون صفة لماهية يعتبر لها وجود في الخارج، فإنْ كانت المهية تامة سميت وحدة نوعية وإلا سميت وحدة جنسية، وأمّا الفصلية فهي وحدة ملازمة للوحدة النوعية ولذلك لا يعتبرونها قسماً برأسها﴾[١].

ونحن نستفهم ماذا يقصد دامت بركاته بالوحدة التي يمكن أنْ تكون صفة لغير الوجود فهل يوصف غير الوجود؟.



١ التعليقة على نهاية الحكمة ص٢٠٦.

الفصل الثالث

الهوهوية وهو الحمل

من عوارض الوحدة الهوهوية[١] كما أن من عوارض الكثرة الغيرية ثم الهوهوية هي الإتحاد في جهة ما مع الإختلاف من جهة ما وهذا هو الحمل ولازمه صحة الحمل في كل مختلفين بينهما إتحاد ما لكن التعارف خص إطلاق الحمل على موردين من الإتحاد بعد الإختلاف.

أحدهما أن يتحد الموضوع والمحمول مفهوما وماهية ويختلفا بنوع من الإعتبار كالإختلاف بالإجمال والتفصيل في قولنا الإنسان حيوان ناطق فإن الحد عين المحدود مفهوما وإنما يختلفان بالإجمال والتفصيل وكالإختلاف بفرض انسلاب الشيء عن نفسه[٢] فتغاير نفسه نفسه ثم يحمل على نفسه لدفع توهم المغايرة فيقال الإنسان إنسان ويسمى هذا الحمل بالحمل الذاتي الأولي.

و ثانيهما أن يختلف أمران مفهوما ويتحدا وجودا كقولنا الإنسان ضاحك وزيد قائم ويسمى هذا الحمل بالحمل الشائع الصناعي.



---

١ إعلم أنّ كل واحد من الهوهوية والحمل يعبر عنه أحياناً (بإتحاد شيئين) وأحياناً (الحكم باتحاد شيئين)؛ وهذا يعني أنّها من المعقولات الثانية المنطقية، وتفصيل ذلك إنّه عندما يقال: (الهوهوية من العوارض الذاتية للوحدة) فيقصد منه المعنى الأول؛ أي اتحاد شيئين، وعندما يقولون: (صحة الحمل هو أنْ توجد نوع مغايرة بين الموضوع والمحمول) فيقصد المعنى الثاني أي الحكم باتحاد شيئين.

٢ بين حمل الشيء على نفسه.

فتحٌ في الفصل الثالث
الهوهوية وهو الحمل

تطلق الهوهوية على عدة معانٍ، ولا تختص بالحمل لذا ترى كثيراً من الإختلاف يمكن أنْ يقع في تفسيره، وهو من المباحث الفكرية، فكلٌّ من أراد أنْ يُثبت مطلوباً من حيث إتحاد عناصره التجأ إلى هذا البحث وتوسّل بالإتحاد المتحقق في الهوهوية في إثبات مطلوبه لأنّ وزان الهوهوية وزان مطابقة الشيء للشيء من كل وجه وإنْ كان هنالك نقاط تميّز الأشياء عن بعضها.

يقول الشيخ الرئيس: ﴿والهوهو إتحاد بين إثنين جعلا إثنين في الوضع، فيصير بينهما إتحاد بنوع من الإتحادات الواقعة بين إثنين﴾[1].

ومن المعلوم أنّ هذا الإتحاد قد يكون في جهات مختلفة وهذا معروف لمن درس المنطق وفهم بحوثه إذ الإتحاد في الكيف يسمى المشابهة، فتكون الهوهوية بمعنى هوهو في الشبه وهكذا في المساواة وهي الإتحاد في الكم، والموازاة التي هي الإتحاد في وضع الأجزاء وهكذا.

قال ابن رشد: ﴿الهوهو يقال على جهات معادلة للجهات التي يقال عليها الواحد. فمنه ما هو في العدد، وذلك فيما كان له إسمان، كقولنا: محمد هو ابن عبد الله، وبالجملة متى دلّ على شيء واحد بعلامتين؛ ومنه ما هو في النوع كقولك: إنّك أنت أنا في الإنسانية، ومنه ما هو هو في الجنس، كقولنا: إنّ هذا الفرس هو هذا الحمار في الحيوانية، ومنه ما هو بالمناسبة وبالموضوع وبالعرض﴾[2].



١ النجاة ص٥٤٥.

٢ تلخيص ما بعد الطبيعة ص٢٢.

وعلى أي حال تكون للهوهوية عدة معانٍ هي:

١- ما يدل عليه الواحد، وإنْ كان لهذا الواحد إسمان مختلفان مثل قولنا: إنّ سورة التوحيد هي سورة الإخلاص.

٢- تطلق على الشخص (أي المتشخّص) إذا ظلَّ هذا الشخص محافظاً على وحدته رغم التغيّرات التي تطرأ عليه خلال أوقات وجوده المختلفة، فنقول: هوهو في كل حال. فجوهره هوهو وإنْ تغيرت أعراضه، كما يلاحظ من تغيّر أشكال العرفاء في أواخر حياتهم كالسيد المصنف رحمه الله حيث تغيّر شكله وطريقة كلامه فهو معروف بارتجاف جسمه حتى أنّه كان لا يسيطر على فمه عندما يقبل شباك حرم الأئمة والسيدة المعصومة عليهم السلام. مع أنّ جوهر المتصل بالحق تعالى واحد بعد أنْ وصل إلى مقام التوحيد الذاتي.

ويتمثل لهذا المعنى أيضاً-وهو ما يقابل المثال المزبور- بالأنا إذ الأنا هوهو وإن تغيرت أحواله.

٣- يقال للموضوعين الفكريين أنّ إحدهما مطابق للآخر، إذ كان لهما-رغم إختلافهما في الكم- صفات واحدة. لذلك قيل: إنّ الحدود المتطابقة أو الواحدة هي الحدود التي يمكن استبدال بعضها ببعض دون الوقوع في الخطأ. وهذا واضح في المباحث الفلسفية أكثر من غيره فهذا تعريف الوجود والنور، وكذا الوجود والوحدة وغيرها من المباحث، كان العمدة في الكلام فيها الهوهوية.

هذا كلُّه في الهوهوية بمعناها العام وأمّا الهوهوية في المقام: فهي عبارة عن الإتحاد بين شيئين في الوجود وهما متغايران بوجهٍ من الوجوه، متحدان بالوجود الخارجي أو الذهني. وهي من لواحق الوحدة.



كيفية الإتحاد بين وجودين:

إنّما ذكرنا هذا المطلب لدفع وَهمٍ أُورد في كثير من المباحث على هذا الموضوع اذ قد توهمٍّ البعض أنّ الإتحاد هنا من نوع الإتحاد بين الإثنين الذي ثبت في محله أنّه محال.

وللجواب عن هذا الإشكال نذكر أنحاء الإتحاد بين وجوديين:

١- أنْ يكون وجود واحد ذا شؤون مختلفة عرضاً، فيكون كلُّ شأنٍ منه متّحداً مع آخر، كما أنّه متّحد بنفس الشأن.

٢- أنْ يكون الوجود ذا مراتب طولية مشككة بالتشكيك الخاصي مما لا إستقلال فيه للمرتبة الدانية دون المرتبة العَليّة، يكون كل مرتبة منها متحداً مع أخرى.

٣- أنْ يكون أحد وجودين إثنين متعلقاً بالآخر ناعتاً له، سواء كان أحدهما عرضاً والآخر جوهراً، أو يكون كلاهما جوهرين كالنفس والجسم.

هذا وقد يكون بينهما تشكيك عامّي. ويمكن أنْ يكون بأي وجه آخر غير ما ذكر اذ هذه الأقسام استقرائية.

هذا كلُّه في الحمل بين وجودين أمّا بين وجودين ومراتب وجود واحد وبين شؤونه العرضية؛ فهو ما يُعبَّر عنه بحمل (ذو هو) وسيأتي إنْ شاء الله تعالى بيانُه. وحملُ الرقيقة والحقيقة أيضاً من هذا القبيل. ونقصد بالحقيقة والرقيقة أنَّ:

الحقيقة: هي سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه تعالى؛ بأنّه الفاعل بك فيك منك لا أنت ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾[١].

الرقيقة: هي اللطيفة الروحانية والواسطة الرابطة بين شيئين كالمدد الواصل من الحق تعالى إلى العبد ويقال لها رقيقة النزول. وكذلك الوسيلة التي يتقرب بها العبد إلى الحق من العلوم والأعمال والأخلاق العالية والمقامات الرقيقة، ويقال لها رقيقة الرجوع ورقيقة الإرتقاء.

وبالأخره هي كل ما يتلطف به سر العبد وتزول به كثافات النفس.

---

١ سورة هود: الآية ٥٦.

هذا هو معناها، أمّا الحمل فيهما وإنْ كان هذا ليس محله فهو:

إنّك قد لاحظت الإتحاد بين الحقيقة والرقيقة من معنييهما من أنّهما براقا المعراج، ولكنهما متغايران بالسفل والعلو لذا صار الحمل فيها ذوهو. ولكن بعض المحققين كالعلامة الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته جعلها إلى الهوهوية أقرب منها إلى الذو هوية. حيث قال: {..... بل الهوهوية محفوظة في جميع المراتب. بل على ما حققنا معنى الهبوط والرجوع ونحوهما من أنَّ الحقيقة هي الرقيقة بنحو أعلى، والرقيقة هي الحقيقة بوجه ضعيف، فكينونة الرقيقة في نشأة سافلة عينُ كون الحقيقة فيها؛ بلا تجاف للحقيقة عن مقامها وهي هبوط الحقيقة، وكينونة الحقيقة في مقام شامخ إلهيّ عينُ كينونة الرقيقة فيه بلا انتقال أيني وحمل ونقل لأعباء خصوصيات النشأة السافلة على كاهلها إلى نشأة المقدمة العالية}[1].

وعلى أي حال، بعد ما عرفت أنحاء الإتحاد بين وجوديين نتعرض للإجابة عن التوهم. وقد تصدى صدر المتألهين ﷺ للإشكال والجواب، قال: {إنّ إتحاد الإثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة لأنّهما بعد الإتحاد وإنْ كانا موجودين كانا إثنين لا واحداً، وإنْ كان أحدهما فقط موجوداً كان هذا زوالاً لأحدهما وبقاءاً للآخر، وإنْ لم يكن شيء منهما موجوداً لكان هذا زوالاً لهما وحدوثاً لأمر ثالث. وعلى جميع التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض}.

هكذا صاغ صدر المتألهين ﷺ الإشكال، وأجاب عنه بما يلي:

{وسبب الإشتباه لمن جوّز الإتحاد بين الشيئيين ما يرى من صيرورة الأجسام المتعددة المتشابهة أو المتخالفة بالإتصال أو الإمتزاج جسماً واحداً كما إذا جمع المياه في إناء واحد، أو مزج الخلّ والسكّر فصار سكنجبين، وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواءً واحداً، وبحسب الإستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا

---

١ شرح المنظومة ج٥ ص٢٨٠ نشر ناب.

كيفية واحدة ولم يعلم[١] أنّه لم يلزم في شيء من هذه الصور إتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة، بل بحسب العبارة والإطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلاً لمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الأحكام﴾[٢].

النتيجة:

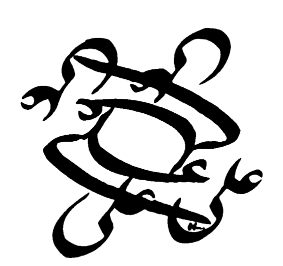
وعلى هذا فالحمل لا يكون إلا بأحد الأنحاء الثلاثة متقدمة الذكر، ولا يلزم أي إشكال على الهوهوية بالوجود بعدما عرفت ما هي حقيقة الإتحاد.

قال المحقق الإصفهاني:

صـــيرورة الـــذاتين ذاتـــاً واحـــداً خلـــفٌ محـــالٌ والعقـــول شـــاهدة

ووجه الخلف لأنّه إجتماع الضدين، وهو واضح.

والنتيجة: إنّ الإتحاد إنّما يكون بحقيقة الوجود الواحدة.



---

١ أي المستشكل.

٢ الأسفار ج٢ ص٩٧-٩٨.

الفصل الرابع
تقسيمات للحمل الشائع

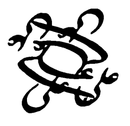
و ينقسم الحمل الشائع إلى حمل هو هو وهو أن يحمل المحمول على الموضوع بلا إعتبار أمر زائد نحو الإنسان ضاحك ويسمى أيضاً حمل المواطاة وحمل ذي هو وهو أن يتوقف إتحاد المحمول مع الموضوع على إعتبار زائد كتقدير ذي أو الإشتقاق كزيد عدل أي ذو عدل أو عادل.

و ينقسم أيضاً إلى بتي وغير بتي والبتّي ما كانت لموضوعه أفراد محققة يصدق عليها عنوانه كالإنسان ضاحك والكاتب متحرك الأصابع وغير البتّي ما كانت لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة كقولنا كل معدوم مطلق فإنه لا يخبر عنه وكل إجتماع النقيضين محال.

و ينقسم أيضاً إلى بسيط ومركب ويسميان الهلية البسيطة والهلية المركبة والهلية البسيطة ما كان المحمول فيها وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود والمركبة ما كان المحمول فيها أثرا من آثار وجوده كقولنا الإنسان ضاحك.

و بذلك يندفع ما استشكل على قاعدة الفرعية وهي أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له بأن ثبوت الوجود للإنسان مثلا في قولنا الإنسان موجود فرع ثبوت الإنسان قبله فله وجود قبل ثبوت الوجود له وتجري فيه قاعدة الفرعية وهلم جرا فيتسلسل.

وجه الاندفاع أن قاعدة الفرعية إنما تجري في ثبوت شيء لشيء ومفاد الهلية البسيطة ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء فلا تجري فيها القاعدة[1].



---

[1] عندما يقال الإنسان موجود، فهذا إخبار عن وجود الإنسان فيكون من الهلية المركبة.

قال المحقق الإصفهاني ﷺ:

فليس في الهلية البسيطة   تسلسل ولا به المنوطة

فتحٌ في الفصل الرابع

تقسيمات الحمل الشايع

تطرّق السيد المصنف تَتَسَّ إلى ما يقابل الهوهوية، وحصر تَتَسَّ الحمل بالهوهوية حيث عنون الفصل هكذا: الهوهوية وهو الحمل. وقد أشرنا قبل سطور إلى ما يقابل الهوهوية، وهو الذوهوية ويسمى بحمل الإشتقاق مقابل مواطاة الهوهوية. والمقصود من الذوهوية: إنّ ما يراد حمله يكون مفهومه آبٍ عن الحمل إلا بشرط حمل الموضوع على أمرٍ زائد، فيلبس ثوب الإشتقاق أو الإنضمام إلى شيء.

لأنّ المحمول هنا بحدّ ذاته موضوع فيُشتقّ منه أو يَنظمُّ إليه شيء مثل (ذي) ومثالُه: القيام، فلا يقال: زيد قيام، لأنّ القيام يأبى عن الحمل من جهة كونه بشرط لا. لهذا يقال: زيد ذو قيام أو زيد قائم. فيخرج المحمول عن معنى البشرط لا ويدخل في معنى اللابشرط.

وقد قسم السيد المصنف الحمل إلى ذاتي أولي وشايع صناعي، وهذا وإنْ كان مبحثاً منطقياً لكنّه تَتَسَّ أورده من باب الكلام يجرّ الكلام عند ذكر الإتحاد. إذ الإتحاد إمّا أنْ يكون في المفهوم أو في الوجود، وعلى الأول يكون الحمل ذاتياً أولياً. ومنه حملُ الشيء على نفسه، وإنْ كان مثل هذا الحمل لا ثمرة فيه إلا من باب دفع احتمال كون الشيء غير نفسه، أو لدفع إحتمال جواز سلب الشيء عن نفسه، وهذا نادر إنْ لم يكن معدوماً. وعلى الثاني يكون الحمل شائعاً صناعياً وهو الجاري في جميع العلوم والصناعاتِ على إعتبار أنّه يدور مدار المصاديق والخارج.

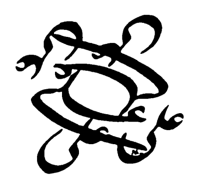
هذا وتوجد للحمل تقسيمات أُخرى ولكنها غير مرتبطة بالوحدة والهوهوية، نُعرض عنها لأنّها خارج محلّ بحثنا. ولكن نذكرها من باب البرقية ومن يريد الإستزادة يأخذها من مظانّها وهي: تقسيم الحمل إلى البتّي وغير البتّي، وهو بإعتبار تحقّق الأفراد وتقدّرها، وإلى بسيط ومركب، وهو عين الهلية البسيطة والهلية المركبة.

الفصل الخامس
في الغيرية والتقابل

قد تقدم أن من عوارض الكثرة الغيرية وهي تنقسم إلى غيرية ذاتية وغير ذاتية والغيرية الذاتية هي كون المغايرة بين الشيء وغيره لذاته كالمغايرة بين الوجود والعدم وتسمى تقابلا والغيرية غير الذاتية هي كون المغايرة لأسباب أخر غير ذات الشيء كافتراق الحلاوة والسواد في السكر والفحم وتسمى خلافا.

و ينقسم التقابل وهو الغيرية الذاتية وقد عرفوه بامتناع إجتماع شيئين في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد إلى أربعة أقسام فإن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين أو لا وعلى الأول إما أن يكون كل منهما معقولا بالقياس إلى الآخر كالعلو والسفل فهما متضائفان والتقابل تقابل التضايف أو لا يكونا كذلك كالسواد والبياض فهما متضادان والتقابل تقابل التضاد وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا إذ لا تقابل بين عدميين وحينئذٍ إما أن يكون هناك موضوع قابل لكل منهما كالعمى والبصر ويسمى تقابلهما تقابل العدم والملكة وإما أن لا يكون كذلك كالنفي والإثبات ويسميان متناقضين وتقابلهما تقابل التناقض كذا قرروا.

و من أحكام مطلق التقابل أنه يتحقق بين طرفين لانه نوع نسبة بين المتقابلين والنسبة تتحق بين طرفين.



فتحٌ في الفصل الخامس[١]

في الغيرية والتقابل

كل المباحث المذكورة في هذا الفصل الذي هو تأسيس للفصول التي بعده خارجة عن مباحث الفلسفة وإنْ أُدخلت بالعرض، لذا لا نرى أهمية كبرى في طرحها هنا، خاصة بعدما فرضنا على أنفسنا على أنْ نبحث الماورائيات، وهذه أمور عقلية صرفة درسناها في علم الميزان، ولا أقول إنّها لا أهمية لها كيف؟ وقد اعتمدنا عليها في جميع مباحث الفلسفة والعرفان، بل إنّ برهان التضايف عمدة ما نذهب إليه في الإستدلال على أغلب المطالب الحكمية والعرفانية، وإنّما نقول أنّ هذه البحوث منطقية تم ضبطها في محلها ولا يضاف عليها هنا شيءٌ جديد.



١ وما بعده إلى الفصل العاشر.

الفصل السادس
في تقابل التضايف

من أحكام التضايف أن المتضايفين متكافئان وجودا وعدما وقوة وفعلا فإذا كان أحدهما موجودا كان الآخر موجودا بالضرورة وإذا كان أحدهما معدوما كان الآخر معدوما بالضرورة وإذا كان أحدهما بالفعل أو بالقوة كان الآخر كذلك بالضرورة ولازم ذلك أنهما معان لا يتقدم أحدهما على الآخر لا ذهنا ولا خارجا.

الفصل السابع
في تقابل التضاد

التضاد على ما تحصل من التقسيم السابق كون أمرين وجوديين غير متضائفين متغايرين بالذات أي غير مجتمعين بالذات.

و من أحكامه أن لا تضاد بين الأجناس العالية من المقولات العشر فإن الأكثر من واحد منها تجتمع في محل واحد كالكم والكيف وغيرهما في الأجسام وكذا أنواع كل منها مع أنواع غيره وكذا بعض الأجناس المندرجة تحت الواحد منها مع بعض آخر كاللون مع الطعم مثلا فالتضاد بالإستقراء إنما يتحقق بين نوعين أخيرين مندرجين تحت جنس قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون كذا قرروا.

و من أحكامه أنه يجب أن يكون هناك موضوع يتواردان عليه إذ لو لا موضوع شخصي مشترك لم يمتنع تحققهما في الوجود كوجود السواد في جسم والبياض في آخر.

و لازم ذلك أن لا تضاد بين الجواهر إذ لا موضوع لها توجد فيه فالتضاد إنما يتحقق في الأعراض وقد بدل بعضهم الموضوع بالمحل حتى يشمل مادة الجواهر وعلى هذا يتحقق التضاد بين الصور الجوهرية الحالة في المادة.

و من أحكامه أن يكون بينهما غاية الخلاف فلو كان هناك أمور وجودية متغايرة بعضها أقرب إلى بعضها من بعض فالمتضادان هما الطرفان اللذان بينهما غاية البعد والخلاف كالسواد والبياض الواقع بينهما ألوان أخرى متوسطة بعضها أقرب إلى أحد الطرفين من بعض كالصفرة التي هي أقرب إلى البياض من الحمرة مثلا.

و مما تقدم يظهر معنى تعريفهم المتضادين بأنهما أمران وجوديان متواردان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف.

الفصل الثامن
في تقابل العدم والملكة

و يسمى أيضاً تقابل العدم والقنية وهما أمر وجودي لموضوع من شأنه أن يتصف به وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع كالبصر والعمى الذي هو فقد البصر للموضوع الذي من شأنه أن يكون ذا بصر.

فإن أخذ موضوع الملكة هو الطبيعة الشخصية أو النوعية أو الجنسية التي من شأنها أن تتصف بالملكة في الجملة من غير تقييد بوقت خاص سميا ملكه وعدما حقيقيين فعدم البصر في العقرب عمى وعدم ملكة لكون جنسه وهو الحيوان موضوعا قابلا للبصر وإن كان نوعه غير قابل له كما قيل وكذا مرودة الإنسان قبل أوان إلتحائه من عدم الملكة وإن كان صنفه غير قابل للإلتحاء قبل أوان البلوغ.

و إن أخذ الموضوع هو الطبيعة الشخصية وقيد بوقت الإتصاف سميا عدما وملكة مشهوريين وعليه فقد الأكمه وهو الممسوح العين للبصر وكذا المرودة ليسا من العدم والملكة في شيء.

الفصل التاسع
في تقابل التناقض

و هو تقابل الإيجاب والسلب بأن يرد السلب على نفس ما ورد عليه الإيجاب فهو بحسب الأصل في القضايا وقد يحول مضمون القضية إلى المفرد فيقال التناقض بين وجود الشيء وعدمه كما قد يقال نقيض كل شيء رفعه.

و حكم النقيضين أعني الإيجاب والسلب أنهما لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية وهي من البديهيات الأولية التي عليها يتوقف صدق كل قضية مفروضة ضرورية كانت أو نظرية إذ لا يتعلق العلم بقضية إلا بعد العلم بامتناع نقيضها فقولنا الأربعة زوج إنما يتم تصديقه إذا علم كذب قولنا ليست الأربعة زوجا ولذا سميت قضية امتناع إجتماع النقيضين وارتفاعهما أولى الأوائل.

و من أحكام التناقض أنه لا يخرج عن حكم النقيضين شيء البتّه فكل شيء مفروض إما أن يصدق عليه زيد أو اللا زيد وكل شيء مفروض إما أن يصدق عليه البياض أو اللا بياض وهكذا.

و أما ما تقدم في مرحلة الماهية أن النقيضين مرتفعان عن مرتبة الذات كقولنا الإنسان من حيث إنه إنسان ليس بموجود ولا لا موجود فقد عرفت أن ذلك ليس بحسب الحقيقة من ارتفاع النقيضين في شيء بل مآله إلى خروج النيقضين معا عن مرتبة ذات الشيء فليس يحد الإنسان بأنه حيوان ناطق موجود ولا يحد بأنه حيوان ناطق معدوم.

و من أحكامه أن تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات معروفة مذكورة في كتب المنطق وزاد عليها صدر المتألهين رحمه الله وحدة الحمل بأن يكون الحمل فيهما جميعا حملا أوليا أو فيهما معا حملا شايعا من غير إختلاف فلا تناقض بين قولنا الجزئي جزئي أي مفهوما وقولنا ليس الجزئي بجزئي أي مصداقا.

الفصل العاشر

في تقابل الواحد والكثير

اختلفوا في تقابل الواحد والكثير هل هو تقابل بالذات أو لا وعلى الأول ذهب بعضهم إلى أنهما متضائفان وبعضهم إلى أنهما متضادان وبعضهم إلى أن تقابلهما نوع خامس غير الأنواع الأربعة المذكورة.

و الحق أن ما بين الواحد والكثير من الإختلاف ليس من التقابل المصطلح في شيء لأن إختلاف الموجود المطلق بإنقسامه إلى الواحد والكثير إختلاف تشكيكي يرجع فيه ما به الإختلاف إلى ما به الإتفاق نظير إنقسامه إلى الوجود الخارجي والذهني وإنقسامه إلى ما بالفعل وما بالقوة والإختلاف والمغايرة التي في كل من أقسام التقابل الأربع يمتنع أن يرجع إلى ما به الإتحاد فلا تقابل بين الواحد والكثير بشيء من أقسام التقابل الأربعة.

تتمة التقابل بين الإيجاب والسلب ليس تقابلا حقيقيا خارجيا بل عقلي بنوع من الإعتبار لأن التقابل نسبة خاصة بين المتقابلين والنسب وجودات رابطة قائمة بطرفين موجودين محققين واحد الطرفين في التناقض هو السلب الذي هو عدم وبطلان لكن العقل يعتبر السلب طرفا للإيجاب فيرى عدم جواز إجتماعهما لذاتيهما.

و أما تقابل العدم والملكة فللعدم فيه حظ من التحقق لكونه عدم صفة من شأن الموضوع أن يتصف بها فينتزع عدمها منه وهذا المقدار من الوجود الإنتزاعي كاف في تحقق النسبة.



فتحٌ في الفصل العاشر

في التقابل الواحد والكثير

ذكر السيد المصنف هذا الفصل ملحقاً بالواحد والكثير بعد ذكر أنواع التقابل ولم يمكن لأحد تحديد نوع التقابل، حتى افترض بعضهم وجود قسم خاص للتقابل لكي يدخل تحته التقابل بين الواحد والكثير، ولكن هذه لا تعدو كونها محاولات غير مجدية، أمّا أغلب أعلامنا قدس الله أسرارهم فقد ذهبوا إلى أنّ بين الواحد والكثير تخالف وليس تقابل.

قال المحقق الإصفهاني:

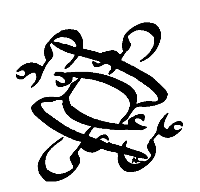
تقابـــل الواحـــد والكثيـــر   أمـــر خفـــي عـــادم النظيـــر

لا لهمـــا تكـــافؤ المضـــاف   ولا هنـــاك غايـــة الخـــلاف

وكيـــف والكثـــرة بالآحـــاد   ويســـتحيل ذلـــك فـــي الأضـــداد

ولـــيس شـــيئاً منهمـــا ســـلبياً   والحصـــر فيهـــا قـــد بـــدا جليّـــاً

بـــل متخالفـــان فـــي المفهـــوم   لا متقـــابلان بالمرســـوم



المرحلة التاسعة

في السبق واللحوق والقدم والحدوث

وفيها ثلاثة فصول

المرحلة التاسعة
في السبق واللحوق والقدم والحدوث
و فيها ثلاثة فصول
الفصل الأول
في معنى السبق واللحوق وأقسامهما والمعية

إن من عوارض الموجود[١] بما هو موجود السبق واللحوق وذلك أنه ربما كان لشيئين بما هما موجودان نسبة مشتركة إلى مبدإ وجودي[٢] لكن لأحدهما منها ما ليس للآخر كنسبة الإثنين والثلاثة إلى الواحد لكن الإثنين أقرب إليه فيسمى سابقا ومتقدما وتسمى الثلاثة لاحقة ومتأخرة وربما كانت النسبة المشتركة من غير تفاوت بين المنتسبين فتسمى حالهما بالنسبة إليه معية وهما معان.

و قد عدوا للسبق واللحوق أقساما عثروا عليها بالإستقراء.

منها السبق الزماني وهو السبق الذي لا يجامع فيه السابق اللاحق كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض كالأمس على اليوم وتقدم الحوادث الواقعة في الزمان السابق على الواقعة في الزمان اللاحق ويقابله اللحوق الزماني.

و منها السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الإثنين على الثلاثة.

و منها السبق بالعلية وهو تقدم العلة التامة على المعلول.

و منها السبق بالماهية ويسمى أيضاً التقدم بالتجوهر وهو تقدم علل القوام على معلولها كتقدم أجزاء الماهية النوعية[٣] على النوع وعد منه تقدم الماهية على لوازمها كتقدم الأربعة على الزوجية ويقابله اللحوق والتأخر بالماهية والتجوهر.

و تسمى هذه الأقسام الثلاثة أعني ما بالطبع وما بالعلية وما بالتجوهر سبقا ولحوقا بالذات.

و منها السبق بالحقيقة وهو أن يتلبس السابق بمعنى من المعاني بالذات ويتلبس به اللاحق بالعرض كتلبس الماء بالجريان حقيقة وبالذات وتلبس الميزاب به بالعرض ويقابله اللحوق بذاك المعنى وهذا القسم مما زاده صدر المتألهين.

---

١ إشارة إلى أنه من المعقولات الثانية الفلسفية.

٢ هذا المبدأ الوجودي ليس واجباً لأنّ السبق واللحوق يتصوران بالنسبة إلى بعضهما من دون لحاظ الثالث.

٣ أي الجنس والفصل ولا يخفى أنّ هذه أمور إعتبارية.

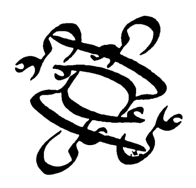
و منها السبق والتقدم بالدهر وهو تقدم العلة الموجبة على معلولها لكن لا من حيث إيجابها لوجود المعلول وإفاضتها له كما في التقدم بالعلية بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجود المعلول وتقرر عدم المعلول في مرتبة وجودها كتقدم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة ويقابله اللحوق والتأخر الدهري.

و هذا القسم قد زاده السيد الداماد ﷺ بناء على ما صوره من الحدوث والقدم الدهريين وسيجيء بيانه.

و منها السبق والتقدم بالرتبة أعم من أن يكون الترتيب بحسب الطبع أو بحسب الوضع والإعتبار فالأول كالأجناس والأنواع المترتبة فإنك إن ابتدأت آخذا من جنس الأجناس كان سابقا متقدما على ما دونه ثم الذي يليه وهكذا حتى ينتهي إلى النوع الأخير وإن ابتدأت آخذا من النوع الأخير كان الأمر في التقدم والتأخر بالعكس.

و الثاني كالإمام والمأموم فإنك إن اعتبرت المبدأ هو المحراب كان الإمام هو السابق على من يليه من المأمومين ثم من يليه على من يليه وإن اعتبرت المبدأ هو الباب كان أمر السبق واللحوق بالعكس. ويقابل السبق والتقدم بالرتبة اللحوق والتأخر بالرتبة.

و منها السبق بالشرف وهو السبق في الصفات الكمالية كتقدم العالم على الجاهل والشجاع على الجبان.



المرحلة التاسعة
في السبق واللحوق والقدم والحدوث

مقدمة:

دمج السيد المصنف تَتَرِّ البحث بين مسألتين مهمتين هما التقدم والتأخّر وعبّر عنه بالسبق واللحوق؛ والقدم والحدوث. وليس ذلك إلا للإرتباط الوثيق بين هذين المبحثين، وقد قدم صدر المتألهين البحث عن القدم والحدوث، أمّا السيد المصنف عكس ذلك وهو الأولى.

وأساس البحث عن السبق واللحوق هو تقسيم الموجود بلحاظ الزمان -كما سيأتي- إلى متقدّمٍ عليه وهو السبق، ومتأخّرٍ عنه وهو اللحوق. والأولى إعتبار قسم ثالث وهو المقارنة[١] لأنّ الموجود بلحاظ زمان ما إمّا متقدم أو متأخر أو مقارن.

وعدّ البعض الأمر دائراً بين السبق والمقارنة وليس السبق واللحوق، ولا نرى له وجهاً، فإمّا أنْ يُعتبر الثلاثة أو يعتبر السبق واللحوق لأنّ المقارنة آثارُها آثارُ مقارِنها، فلا تكون أحكام الطرفين واضحة بما هما. لأنّها واحدة؛ إذ المعية أو التقارن إضافة متشابهة الأطراف بين أمرين تُنتزع من وقوعهما في عرض واحد فيصح إعتبار الأمر المشترك بينهما كخط أفقي على خلاف الأمر المشترك بين المتقدم والمتأخر.



١ أسماه السيد المصنف بالمعية.

فتحٌ في الفصل الأول
في معنى السبق واللحوق وأقسامها والمعية

والكلام يقع فيها في جهات:

الأولى: مفهوم السبق واللحوق

السبق واللحوق أمران بديهيان من جهة وضوح معنيَيهما، لأنّ الحس الخارجي حاكم بمعرفتهما سواء على مستوى الزمان أو المكان وهذه هي جهة الموضوع والبداهة في المفهوم، وكذا الذهن يمكن له بأدنى تأمل إدراك السابق واللاحق كتقدم العاقل على المجنون، والعالم على الجاهل.

وعلى أيّ حال فأقصى ما يمكن أنْ يقال في السبق واللحوق أنّ معناهما: الأقربية والأبعدية عن مبدأ محدود، وإنّما قيّدنا المبدأ بالمحدود لأنّ المبدأ غير المحدود المعبَّر عنه بالمبدأ الأعلى لا سابق له، ولا مفارق، ولاحقه لا يقاس به.

وبناء على هذا فإنّ إنتزاع مفهومي السبق واللحوق يستلزم تصور شيئين مترتبين أو تصور مبدءٍ لهما يشتركان في النسبة إلى ذلك المبدأ أو يفترقان في أنّ لأحدهما من النسبة ما للآخر من غير عكس، كما أنّ الإمام أو المأموم يشتركان في النسبة إلى المحراب، لكن الإمام من القرب إلى المحراب ما ليس للمأموم.

ومن كل هذا يُعلم أنّ السبق واللحوق مفهومان عارضان للموجود متضايفان، بمعنى: إنّه يتوقف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر، ويكفي في تعقّلهما مقايسةَ أمرين مترتبين وإعتبار جهة الترتب. أمّا الأقربية والأبعدية فهما حاصلان بإضافة أخرى عارضة على تلك الإضافة كالأكبرية والأصغرية العارضين على إضافة الكبر والصغر، على أنّ إضافة التقدم والتأخر ليس هي إضافة القرب والبعد بعينهما، بل القرب والبعد من المبدأ أمارة التقدم والتأخر.



الثانية: أنواع الترتّب بين المتقدم والمتأخر

إنّ الترتّب بين السبق (التقدم) واللحوق (التأخر) يكون على نحوين رئيسيين:

١- الترتّب الحقيقي: مثل ترتّب المعلول على العلة وترتب أجزاء الممتدات بما فيها من الزمان.

٢- الترتّب بالجعل والإعتبار: مثل ترتّب الأشياء الموضوعة بعضها تلو بعض، وهو يرجع إلى الترتّب بالعرض.

هذا وإنّ الترتّب الحقيقي لا يستلزم كون الجهة حقيقية أيضاً، فمثلاً ترتب أجزاء الخط والسطح مثلاً حقيقي، ولكن لا يعيّن جهة الترتب بالذات، ولهذا يمكن إعتبار كل من الجزئين متقدماً من جهة ومتأخراً من جهة أخرى؛ وهذا وبخلافه في جهة الترتب في الزمان فإنّها متعينة بالذات. بل يمكن أنْ نترقى ونقول: إنّه حتى في ما يكون جهة ترتبه متعينة يمكن إعتبار جهة أخرى على خلاف تلك الجهة، كما إذا بدأنا في سلسلة العلل والمعلولات من المعلول الأخير واعتبرناه هو الأول واعتبرنا علته هو الثاني وهكذا...

تنبيهان:

١- إنّهم قد اختلفوا في عدد أقسام التقدّم والأخّر، فقد ذكر الشيخ الرئيس خمسة أقسام، ولكن حيث أنّ العليّة على نحوين: العلية في الوجود والعلية في التقرّر الماهوي التي عبّرنا عنها في محلّه بالعليّة في القوام، لذا صار هذا قسماً سادساً سمي بالتجوهر. ثم زاد الميرداماد تَتَرَّحُّ قسماً سابعاً عبّر عنه بالتقدّم الدهري، وصدر المتألهين زاد قسمين آخرين هما التقدم بالحقيقة والتقدم بالحق وسيبين تفصيل ذلك.

٢- لم يحدّد أغلب الأعلام عند ذكر الأقسام ما هو الحقيقي منها وما هو الإعتباري، وهنا يدخل تفصيل القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهية.

وعلى أي حال فإنّ التقدم والتأخر من المعقولات الثانية، ويكونان بأنفسهما إعتباريين بأحد معاني الإعتبار المعروفة، ولكن تقسيمها إلى الحقيقي والإعتباري يكون من وجهة نظر أخرى.

والأَولى أنْ يقال في التقسيم إلى حقيقية وإعتبارية: إنّه إذا كان الترتب حقيقياً، وجهةُ الترتب متعينة بالحقيقة كان التقدم حقيقياً.

الثالثة: إنتقال الذهن إلى أقسام الترتب

إنّ عملية إنتقال الذهن من قسمٍ إلى قسمٍ آخر مسألة مهمة يجدر الإلتفات إليها، وهذه الجهة وإنْ كانت متقدمة على بيان الأقسام ولكن ذكر كيفية الإنتقال مهم جداً لكي يسهل معرفة الأقسام.

وعلى أي حال فمن الواضح أنّ السبق للحسّيات ثم ما هو أقرب إلى الحسّيات، لذا يعدّ التقدم الزماني والمكاني مقدّماً على سائر الأقسام ثم التقدم بالشرف لشرفه، ثم التقدم بالطبع لوضوحه، ثم التقدم بالعلّية وبين هذه الأقسامِ أقسامٌ ولكن ما ذكرناه أساسيات الأقسام.

الرابعة: إطلاق لفظتي التقدم والتأخر هل هو مشترك لفظي أو معنوي

نقل صدر المتألهين ﰆ عن بعضهم أنّ إطلاق اللفظتين (التقدم والتأخر أو السبق واللحوق) على كل واحد من الأقسام مع ترتيبها وإختلافها إنّما يكون على سبيل الإشتراك اللفظي، ونُقل عن صاحب المطارحات القول بالإشتراك المعنوي بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع، وجعل التقدم الزماني من قبيل التقدم بالطبع، وإرجاع التقدم المكاني إلى الزماني وغير ذلك مما يوجب التداخل بالأقسام بل إلغاء أساس القسمة من رأس.

هذا ولكن أغلب المتأخرين ذهب إلى القول بالإشتراك المعنوي بين جميع الأقسام ولكنهم اختلفوا في أنّه على نحو التواطؤ أو التشكيك. ولم يتعرض السيد المصنف ﰆ لهذا الأمر لا من قريب ولا من بعيد ولعله لوضوحه، وعلى أي حال فإنّ الإشتراك المعنوي واضح، ولكنه على نحو التشكيك لأنّ مرتبة كل واحد من الأقسام غير الآخر وهذا ما سيتضح لك عند ذكرها.

وقد ذهب الأعلام يَمنة ويسرة في تفسير مراتب التشكيك بعد التسليم به نعرض عنه وسيأتي مزيد بيان عند ذكر الأقسام.

الخامسة: أقسام الترتب والسبق واللحوق.

إختلفت كلمات الأعلام في أقسام التقدم ولكنّ إختلافهم ليس مبنائياً، لأنّ هذه الأقسام إستقرائية، فيمكن وجود أقسام أخرى، فالنزاع يكون في العدد واللحاظ لا أكثر، والأقسام هي:

١- التقدم بالزمان (التقدم الزماني): وهو أنْ يكون السابق موجوداً في زمان لم يكن اللاحق موجوداً فيه.

والمعية (المقارنة) هنا مستحيلة، لأنّ السبق هنا منفكّ عن اللحوق تماماً فلا يجتمعان بالوجود أبداً. كتقدّم اليوم على غدٍ، وأمسِ على اليوم.

٢- السبق بالرتبة (بالمواصفة): أنْ يكون المتقدم أقرب إلى مبدأ معين سواء كان ذلك بحسب العقل، كترتب الأجناس والأنواع في الصعود والنزول فإنّ لكل منها مرتبة في العموم والخصوص لا يمكن عند العقل أنْ يتغيّر منها إلى مرتبة أخرى؛ أم بحسب الوضع، كترتب الإمام والمأموم فإنّه يمكن أنْ ينتقل كل منهما إلى مكان الآخر.

وكذا يُشبّه بصفوف الجماعة فيمكن للمتقدم أنْ يبدل مكانه مع المتأخر.

والمعية هنا ممكنة.

٣- التقدم بالشرف: هو تقدم غير محسوس ولكنّه محقق فهو تقدّم معنوي، والمقصود منه: سبق الفاضل على المفضول، فالسابق فيه حائز لفضيلة وموهبة يكون المتأخر فاقداً لها، وهنا يمكن أنْ تتضح المعية وهي المشاركة في الفضيلة، ولكن المتوحّد في الفضيلة لا معية فيه. ومثال التقدم بالشرف هو تقدم العالم على الجاهل.

٤- التقدم بالطبع (التقدم الطبعي): وهو ما يكون علّةً لشيءٍ في ماهيته بمعنى أنْ يكون المتقدم مستغنياً عن المتأخّر، والمتأخّر محتاجاً إلى المتقدّم ولا يكفي المتقدّم في وجود المتأخّر، أي أنّ المتقدم ليس علّة تامة للمتأخّر، كتقدّم الواحد على الإثنين، فإنّ الإثنين يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثراً فيه. وكذا تقدّم الموصوف على الصفة. ولا تتصور المعية هنا وجوباً، وهذه يمكن أنْ تُتَصوَّر.

٥- التقدم بالعلية (التقدم العِلّي):وهو أنْ يكون المتقدم كافياً في وجود المتأخر، بحيث يكون علته التامة بمعنى أنْ يكون المتأخر ضروري الوجود عند وجود المتقدم، ويترتب على هذا إستحالة إنتفاء الأول عند تحقّق الثاني، لأنّ المعلول مفتقر إلى علته حدوثاً وبقاءاً مثل تقدم النار على السخونة.

وهنا يستحيل الإنفكاك الزماني بين السابق واللاحق فيكونان معاً، لذا المعية واضحة فيه جداً.

٦- التقدّم بالجوهر (بالتجوهر)(بالماهية): وهو التقدم بحسب الماهية بأنْ يكون السابق مقوماً لماهية ما بحسب نفس مفهومها، فالمقوّم متقدم عليها والمتقوّم متأخر عنه، والمتقدم هنا يسمى بعلّة القوام.

ولا يخفى أنّ الملحوظ في مثل هذا السبق مفاهيم الأشياء بغض النظر عن الوجود، مثل سبق الجنس والفصل على النوع، والمعية هنا واضحة بالإعتبار.

ويلاحظ هنا: إنّ كلاً من السبق بالجوهر والعلية والطبع تسمى تقدماً بالذات.

٧- التقدم بالدهر (التقدم الدهري): وهو تقدّم العلة التامة على معلولها وتأخّر المعلول على علته، ولكن ليس من حيث إيجاب الوجود كما ذكر في التقدم بالعلية، بل من حيث تقدم وعاء على آخر، وعالم على آخر كتقدم نشأة التجرد العقلي على نشأة المادة ومثله التقدم السرمدي، والمعية هنا غير واضحة.

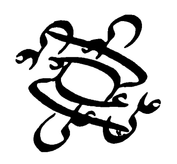
٨- التقدم بالحقيقة والمجاز: وهو ثبوت صفة بالذات وبالحقيقة، لما فيه التقدم حال كون ثبوته للمتأخر بالعرض والمجاز، مثل حركة السفينة وحركة الجالس فيها، وتقدم الوجود على الماهية وها هنا معية واضحة.

٩- التقدم بالحق: وهو تقدم وجود كل علة موجِبة على معلولها الذاتي، والمعية واضحة بالنسبة للعلية والمعلولية، أمّا بدون لحاظ المعلول فلا، مثل تقدم الوجود على الوجود.

وهناك قسم آخر لا يمكن عدُّه قسماً مستقلاً وإنّما يرجع إلى ما تقدّم من الأقسام وهو التقدّم بالكون: والمقصود منه أنّ ذات السابق متكونة قبل تكون ذات المسبوق، لا قبلاً زمانياً بل في نظر العقل، وهو عين ما ذكر آنفاً.

قال المحقق الإصفهاني يوضح فهرسة الأقسام:

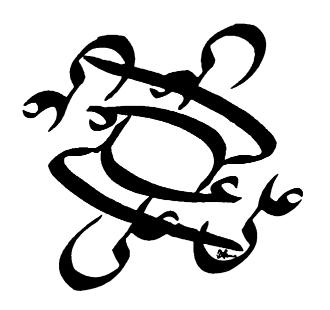
والسبق بالزمان والعليّة	والطبع والرتبة والماهية
ومنه ما يدعى بسبق شرفي	ومنه بالسرمد والدهر صفِ
والسبق بالحق وبالحقيقة	زيادة دقيقة، رقيقة
وكل ما للسبق من حيثية	يكون للّحوق والمعية
والسبق بالذات لدى الأعلام	ليس بنفسه من الأقسام
بل جامع للسبق بالعليّة	والسبق بالطبع وبالماهية
والسبق بالرتبة منه حسّي	ومنه عقلي بغير لبس
فمنه وضعيّ ومنه طبعي	ترتيبه لا سبقه بالطبعِ
وخُصَّ مثله بالإنقلاب	أخذاً من الباب إلى المحرابِ



الفصل الثاني
في ملاك السبق في أقسامه

و هو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر الذي فيه التقدم.

ملاك السبق في السبق الزماني هو النسبة إلى الزمان[١] سواء في ذلك نفس الزمان والأمر الزماني وفي السبق بالطبع هو النسبة إلى الوجود وفي السبق بالعلية هو الوجوب[٢] وفي السبق بالماهية والتجوهر هو تقرر الماهية وفي السبق بالحقيقة هو مطلق التحقق الأعم من الحقيقي والمجازي وفي السبق الدهري هو الكون بمتن الواقع[٣] وفي السبق بالرتبة النسبة إلى مبدإ محدود كالمحراب أو الباب في الرتبة الحسية وكالجنس العالي أو النوع الأخير في الرتبة العقلية وفي السبق بالشرف هو الفضل والمزية.



---

١ الأولى أنْ يقال بالإمتداد الزماني.

٢ أي وجوب الوجود.

٣ وهو الذي يُعبَّر عنه بالوعاء.

فتحٌ في الفصل الثاني
في ملاك السبق في أقسامه

الملاك هنا: هو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر الذي وُجد منه للمتقدم ما لا يوجد للمتأخر ولا يوجد منه شيء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم.

فالمتقدم والمتأخر يجمعهما إمتداد أو ما هو بمنزلته من المعاني العقلية، يصحح الترتب بينهما، ويمثل بخط عمودي يسمى (ما فيه التقدم)، ويسمى الوصف الخاص بالمتقدم من جهة تقدمه (ما به التقدم).

ولا يعني هذا التشكيك بالجملة، وإنّما من وجوه لأنّ الجزء المتقدم من الزمان ليس أولى ولا أشد ولا أكمل بالزمانية من الجزء المتأخر، نعم يُلحظ ذلك في بعض الأقسام دون الآخر.

أمّا ملاكات التقدم في الأقسام فهي: الإمتداد المكاني في التقدم المكاني، والإمتداد الزماني في التقدم الزماني. أمّا في التقدم بالطبع فهو الوجود بصَرف النظر عن وجوبه وإلا لو لحظناه بوجوبٍ لكان التقدم بالفعل، أو في التقدم العِلِّي هو وجوب الوجود، وفي التقدم الدهري هو وعاء الوجود، وفي التقدم بالحقيقة هو مطلق الثبوت، وفي التقدم بالحق هو حقيقة الوجود من حيث الإستقلال والربط، وفي التقدم بالشرف يختلف بإختلاف الموارد؛ ففي الجبان والشجاع مثلاً يكون الملاك هو الجامع أي الوصف الحاصل من القوة الغضبية، وفي العالم والجاهل هو الوصف الحاصل من القوة العقلية وهكذا.

قال المحقق الإصفهاني:

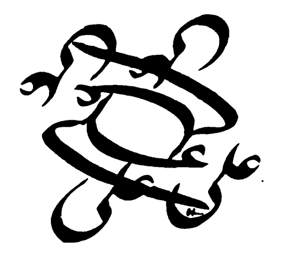
إنّ مــلاك الســبق فــي الزمــانيّ   عــين مــلاك السـبق فــي الزمــانِ
لكـــنَّ فـــي هويـــة الزمـــان   الســـبق واللحـــوق ذاتيـــان
وفـــي الزمـــاني همـــا بـــالعرضِ   مالهمـــا ســـوى الزمـــان مقـــتضِ

وفي هذا البيت الأخير إشارة إلى الخلاف الموجود في ملاك السبق الزماني، والذي يظهر أنّ السيد المصنف قد بدّل كلامه فيه مرتين ولا داعي للولوج فيه.

والسبق واللحوق بالعليّة ملاكه الضرورة الذاتية

والذي عبّرنا عنه بوجوب الوجود؛ البتّه، بالمعنى الأعم وليس الخاص الذي لا يكون إلا للحق تعالى وهو واضح.

كذاك إمكان الوجود يُعتبر للسبق بالطبع لدى أهل النظر



الفصل الثالث
في القدم والحدوث وأقسامهما

كانت العامة تطلق اللفظتين القديم والحادث على أمرين يشتركان في الانطباق على زمان واحد إذا كان زمان وجود أحدهما أكثر من زمان وجود الآخر فكان الأكثر زمانا هو القديم والأقل زمانا هو الحادث والحديث وهما وصفان إضافيان أي إن الشيء الواحد يكون حادثا بالنسبة إلى شيء وقديما بالنسبة إلى آخر فكان المحصل من مفهوم الحدوث هو مسبوقية الشيء بالعدم في زمان ومن مفهوم القدم عدم كونه مسبوقا بذلك[١].

ثم عمموا مفهومي اللفظين بأخذ العدم مطلقا يعم العدم المقابل وهو العدم الزماني الذي لا يجامع الوجود والعدم المجامع الذي هو عدم الشيء في حد ذاته المجامع لوجوده بعد إستناده إلى العلة.

فكان مفهوم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم ومفهوم القدم عدم مسبوقيته بالعدم والمعنيان من الأعراض الذاتية لمطلق الوجود فإن الموجود بما هو موجود إما مسبوق بالعدم وإما ليس بمسبوق به وعند ذلك صح البحث عنهما في الفلسفة[٢].

فمن الحدوث الحدوث الزماني وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني كمسبوقية اليوم بالعدم في أمس ومسبوقية حوادث اليوم بالعدم في أمس ويقابله القدم الزماني وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم الزماني كمطلق الزمان الذي لا يتقدمه زمان ولا زماني وإلا ثبت الزمان من حيث انتفى[٣] هذا خلف.

و من الحدوث الحدوث الذاتي وهو مسبوقية وجود الشيء بالعدم في ذاته كجميع الموجودات الممكنة التي لها الوجود بعلة خارجة من ذاتها وليس لها في ماهيتها وحد ذاتها إلا العدم.

فإن قلت الماهية ليس لها في حد ذاتها إلا الإمكان ولازمه تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم وخلو الذات عن الوجود والعدم جميعا دون التلبس بالعدم كما قيل.

قلت الماهية وإن كانت في ذاتها خالية عن الوجود والعدم مفتقرة في تلبسها بأحدهما إلى مرجح لكن عدم مرجح الوجود وعلته كاف في كونها معدومة وبعبارة أخرى خلوها في حد ذاتها عن الوجود والعدم وسلبهما عنها إنما هو بحسب الحمل الأولى وهو لا ينافي اتصافها بالعدم حينئذ بحسب الحمل الشائع.

---

١ هذا إشارة إلى المعنى العرفي للقدم والحدوث الذي لم نستفد منه.

٢ لا بدّ من التوسعة بأنّ الحادث والقديم يُعتبران بمسبوقية وعدم مسبوقية الغير، الأعم من العدم وغيره.

٣ هذا إشارة إلى ما منعناه من القول أنّ لنفس الزمان حدوث زماني.

و يقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الذاتي وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم في حد ذاته وإنما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته وهو الوجود الواجبي الذي ماهيته إنيته[1].

و من الحدوث الحدوث الدهري الذي ذكره السيد المحقق الداماد ﵀ وهو مسبوقية وجود مرتبة من مراتب الوجود بعدمه المتقرر في مرتبة هي فوقها في السلسلة الطولية وهو عدم غير مجامع لكنه غير زماني كمسبوقية عالم المادة بعدمه المتقرر في عالم المثال ويقابله القدم الدهري وهو ظاهر.



---

١ تقدم بحث ذلك في الفصل الثالث من المرحلة الرابعة.

فتحٌ في الفصل الثالث
في القدم والحدوث وأقسامهما

من جملة المسائل المعقدة التي كانت مورد إختلاف الفلاسفة هي الحدوث والقدم.

وقد ذُكر أنّ للحدوث والقدم معنىً عُرفياً: هو أطولية إمتداد أحد الوجوديين من جانب الأزل بالنسبة للقدم، ومن لازمه يتضح معنى الحادث وهو تأخره عن القدم ومسبوقيته بعدمه المقارن لجزء من وجوده القديم.

كل هذا بحسب العُرف، أمّا بحسب المعنى الفلسفي، فقد تصرف فيه الأعلام بتصرفين:

الأول: تبديل المفهوم النسبي إلى النفسي، فتبدّل اللازم بالملزوم وبالعكس بأنْ يؤخذ الحادث بمعنى المسبوق بالعدم، والقديم على حذائه بمعنى غير المسبوق بالعدم.

الثاني: التقسيم إلى الذاتي والدهري وما بالحق، لذا اختلف الأعلام في ضبط الأقسام؛ فمنهم من جعلها ثلاثة وهي الزماني والذاتي وبالحق، والبعض الآخر جعلها الزماني والذاتي والدهري، وبعض جعلها أربعة وهكذا، ولكن التحقيق-كما عليه أهله- أنْ يُقال: إنّ الحدوث والقدم يقسم إلى الزماني والذاتي فقط، أمّا الدهري وما بالحق فيرجعان إلى الذاتي بمعنى العِلّي. وهذا ما أشرنا إليه عند ذكر أقسام السبق واللحوق ومنه يعلم سبب تقدم مبحث السبق واللحوق على مبحث القدم والحدوث.

وبالنتيجة يتركز الكلام حول الحدوث الزماني والقدم الزماني والحدوث الذاتي والقدم الذاتي، أمّا ما بالدهر وما بالحق فسنشير إليهما بعد أنْ نبّهنا إلى رجوعهما إلى الذاتي.

وتصنيف الأقسام قد يتداخل في أغلب كلمات الأعلام مما يوجب التشويش في ذكر معانيها لذا نرى أنْ يُقال في ترسيم الحدوث والقدم كطرح أولي هكذا: إنّ الحدوث والقدم يقال على معنيين:

١- بالقياس. ٢- بدون القياس.

أمّا الأول: كما يفهم من حدوث الزمان، مثل مقايسة وجود زيد مع معنى الزمان ووجود عمرو في القدم على العكس، بمعنى أنّ الذي مضى يزيد زمان وجوده على زمان وجود شيء آخر، وهذا النوع من القدم والحدوث هو الذي عبّرنا عنه بالعرفي. وهذا كلُّه خارج عن التقسيمات.

وأمّا الثاني (الذي لا يكون مقيساً) فله معنيان أي قسمان:

١- الحدوث والقدم الزماني

أمّا الحدوث الزماني: فهو الحاصل للشيء بعد أنْ لم يكن بنحو البعدية غير المجامعة مع القبلية. وبناء على هذا التفسير لا يحصل تصوّر للحدوث.

وأمّا القدم الزماني فهو كون الشيء بنحو لا يكون له أوّلاً، لذا فالزمان هنا ليس بزمان.

٢- الحدوث والقدم الذاتي (غير الزماني) وهذا إنْ كان صفة للوجود، فلا بدّ أنْ يكون المعنى لهما أنّ هوية وذات الوجود متقومة بالغير.

وبالجملة: الحدوث الذاتي هو وجود الشيء الذي لا يكون مستنداً إلى ذاته إذ لعله مستند إلى الغير، وهذا الإستناد يكون مربوطاً بزمان معين أو يكون له استمرار في جميع الأزمنة، أو هو أعلى من أفق الزمان بالكل (وهو المجردات).

يقول صدر المتألهين في إثبات الحدوث الذاتي: ﴿كل ممكن لذاته يستحق العدم[1]، وَمَن غيره يستحق الوجود، وما بالذات أقدم ممّا بالغير، فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدماً بالذات فيكون محدَثاً حدوثاً ذاتياً﴾[2].

إذن التقدم بالذات محدَث بالحدوث الذاتي، وهو ما يُعرف عند بعض الحكماء بالحدوث الذاتي.

---

١ ويقصد بالعدم هنا حدّ الإستواء. أي البقاء في حدّ الإستواء.

٢ الأسفار ج٣ ص ٢٤٦.

وبناءً على هذا يكون الحدوث صفة ملحقة بوجود الشيء، ووجود الحدوث متأخرٌ عن تأثير العلة في ذلك، لذا فالحدوث لا يمكن أنْ يكون علةَ احتياج الممكن بل هو الإمكان كما تقدم وهو واضح.

هذا كله في تأسيس الأقسام ومعانيها وتوضيح تفاصيله أنْ يُقال:

الحدوث الزماني.

كائن مسبوق الوجود بالزمان، وهو ما كان معدوماً[1] في زمان ثم وجد في زمان، والمقصود من الزمان هنا هو طبيعة جريانية للآن، وهو جزء الزمان المفترض، فالحادث الزماني لا يختص بالكائن الذي له بقاء، بل هو متناول لما لا بقاء له أيضاً كالوصول إلى حد المسافة.

ومنه يعلم أنّ الزمان متقدّم على حدوث الحادث الزماني، مثل العدم؛ فإنّه متقدم على وجود الحادث الزماني، وإنْ كان يزول بوجوده. ولذا يسمى بالعدم المقابل لكونه مقابلاً للوجود، وهما لا يجتمعان.

وهذا العدم المقابل هو زماني أيضاً لأنّ الوجود الذي يقابله زماني، والمقصود من الزماني: هو الذي يكون له نحو قرار ينطبق على قطعة من الزمان إنطباقاً غير حقيقي، وتلك القطعة مسبوقة بقطعة أخرى ينطبق عليها العدم السابق المقابل للحادث الزماني.

هذا وللحدوث الزماني ثلاثة أنواع:

١- التدريجي: وهو حصول الشيء الواحد كالحركة القطعية في إمتداد زمانٍ ما على الإنطباق عليه والإنقسام بإنقسامه.

٢- الدفعي: وهو حصول الشيء الوجداني بتمامه لا في إمتداد الزمان، بل في آن غير منقسم من الآنات التي هي حدود الأطراف.

---

١ في حد الإستواء.

٣- الزماني: وهو حصول الشيء الواحد - كالحركة التوسطية - في زمان ما محدود بين المبدأ والمنتهى، لا يمكن الإنطباق عليه والإنقسام بإنقسامه، بل على أنْ يكون هو بتمامه حاصلاً في كل جزء من أجزاءه وكل آن من آناته إلا آن الطرف[١].

إشارة:

قد يقال بالحدوث الزماني للزمان بمعنى كونه مسبوقاً بعدم زماني مقابل لوجوده، ولكنه ممنوع ومستحيل، لأنّ الحدوث بهذا المعنى مستلزم لعدم حدوثه، فإنّ العدم الزماني السابق يجب أنْ يكون مجامعاً لوجود الزمان السابق، وإلا لزم تحقق السبق بلا مسبوق وهو مستحيل. كما أنّه يلزم من حدوثه قدمُه، وهو المراد مما حكي عن أرسطو بقوله: إنّ من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر[٢].

القدم الذاتي.

هو الذي لم يُسبق وجودُه بالزمان ولا بعدم زماني، وإنْ كان الزمان غير منفكّ عنه ولا وجود له في هذا العالم. فالفرد القديم الزماني غير موجود في هذا العالم بالبداهة والمشاهدة.

إشارة:

قد قيل بوجودٍ أزليّ زمانيّ بحسب النوع، بأنْ كان له أفراد طولية متعاقبة على طول الزمان، نظير نفس الأجزاء المتصورة للزمان، وإنْ كان كل فرد فرداً منه، حادث زماني مسبوق بالزمان وبالعدم الزماني.

وجوابه:

إنّ السلسلة المتصورة أزلية، والطبيعة المتحققة في جميع الأفراد قديمة زمانية، ويجب أنْ يكون أفرادها غير متناهية بحسب الزمان بحيث لا أول لها فيه، إذ لو كان هناك فرداً أول لكان

---

١ أي البداية.

٢ الأسفار ج٣ ص١٤٨.

مسبوقاً بالزمان، فكانت السلسلة منقطعة به، وكانت الطبيعة مسبوقة بالزمان وغير أزلية، كما يجب أنْ يكون لكل فرد سابق عليّة للفرد اللاحق في تلك السلسلة.

الحدوث الذاتي.

هو الحدوث الذي ينسب إلى ذات الشيء بصرف النظر عن الزمان؛ ومعرفته تتوقف على بيانين:

١- إنّ كل ممكن فهو من حيث ماهيته لا يستحق الوجود، وإنّما يستحق الوجود بالنظر إلى علته. فالعقل يعتبر له مرتبة متصفة بالعدم سابقة على مرتبة وجوده الحاصل من الغير؛ فيصح أنْ يقال: إنّ وجوده مسبوق بالعدم الثابت لذاته وماهيته، وهذا العدم يجتمع مع الوجود بخلاف العدم الزماني، لأنّ معيته هو مرتبة الذات ولا يتخلى عنها الموجود عنها أبداً[١].

وحيث كان هذا البيان مشعراً بأنّ تلك المرتبة المتقدمة هي مرتبة ذات الماهية من حيث هي، وتلك المرتبة لا تقتضي الوجود ولا العدم؛ فكما لا يصح نسبة استحقاق الوجود إليها كذلك لا يصح نسبة استحقاق العدم إليها أيضاً، لذا نرى أنّ البعض عدل عن تعريف الحدوث المشهور القائم على المسبوقية بالعدم، إلى المسبوقية بالغير.

٢- إنّ كل ممكن مسبوق بوجود علته لأنّ وجوده مستفاد منها، فيصح أنْ يقال إنه حادث بمعنى مسبوقيته بالعلة.

وتعبير (السبق العِلّي) لطيفٌ يلائم ما ذكر.

القديم الذاتي:

هو كائن غير مسبوق بعلة، فهو موجود لا معلول ويتصف بما يلي:

١- ليس بحاجة إلى العلة.

٢- نفس تصوره مصاحب للتصديق بوجوده، لأنّه غني عن العلة.

---

١ الفصل الأول من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء وتعليقة صدر المتألهين ص١٥٩-١٦٠.

٣- لم يسبقه أي نحو من أنحاء العدم وكذا لا يلحقه، فهو موجود أزلي وأبدي. وأزلية القديم الذاتي تقتضي أنْ لا بداية لوجوده، وأبديته تقتضي أنْ لا نهاية لوجوده فالقديم الذاتي وجودٌ مصاحب لجميع الأزمان فهو سرمدي.

٤- يجب أنْ يكون عيناً لذاته، ليكون نفس الوجود وصرف الوجود وبحتِه.

٥- هو منزّه عن الهيولى مجرداً عنها.

القدم والحدوث بالحق:

القديم بالحق ما ليس له مقوم وجودي فوجوده قائم بنفسه إذ القدم ملحوظ بالنسبة إلى وجوده وهو موجود مستحيل العدم وهو متحد المصداق مع القديم الذاتي.

أمّا الحدوث الذاتي: فقد عرفت لفظه (بالحق) في مبحث السبق واللحوق. وهو هنا على وزان ما عرفته هناك، إلا ما زاده صدر المتألهين ﭤ بها أسماه بالفقر الذاتي الذي ذكره بعد ذِكر بياني الحدوث الذاتي المتقدمين وقال: ﴿لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة بذاتها آثار الواجب تعالى، وقد أشرنا إلى أنّ هنا ضرباً آخر من التأخر، فلها ضرب آخر من الحدوث، وهو الفقر الذاتي، أعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله، وبعبارة آخرى: كون الموجود بما هو موجود متقوماً بغيره. والماهيّة لا تعلّق لها من حيث هي هي بجاعل، وليست هي أيضاً بما هي هي موجودة، فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم، ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلا الواجب، ولا بأس بأنْ يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وإنْ لم يشتهر من القوم﴾[1].

ومنه يُعلم أنّ الفرق بين الحدوث بالحق والحدوث الذاتي هو الفرق بين الإمكان الفقري الجاري في الوجود والإمكان الذاتي الجاري في الماهية، وهو -كما ترى- من جانب الحدوث، أمّا من جانب القِدَم فمرجع القِدَم بالحق إلى القِدَم بالذات.

---

١ الأسفار ج٣ ص٢٤٩-٢٥٠.

القدم والحدوث الدهريين:

القدم الدهري كون الوجود الحاصل بالفعل غير مسبوق بالعدم الصريح في متن الدهر بل أزليّ الحصول في حاقّ الواقع، ويعبّر عنه بالأزلية السرمدية.

الحدوث الدهري: هو عبارة عن وجود الشيء المسبوق بالعدم المطلق الواقعي الذي لا يكون متقدراً بالمقدرات الزمانية ولا متجدداً بالتجددات الإمتدادية.

وقد ذكرنا أنّه يرجع إلى القدم والحدوث الذاتي، ولكن الخاصة التي يتميز بها الحادث الدهري عن الحادث الذاتي هي: إنفكاك وعائه عن وعاء القديم الدهري في متن الأعيان، وهذا بخلافه في الحادث الذاتي الذي يكون تأخّره في ظرف التحليل الذهني فقط، البتّه، بالنظر إلى استعمال الوعاء في مورد المجردات ولا سيما مورد وجود الواجب تبارك وتعالى وهو لا يخلو من تجوّز.

فرائدُ فيها فوائدُ:

١- ينقسم القديم إلى: إضافي وحقيقي

والإضافي: ما حكم عليه بالقدم بالنظر إلى غيره، ويقابله الحقيقي الذي ينظر فيه إلى ذاته فيكون التحقق ثابتاً له أولاً وبالذات وبدون واسطة في العروض.

٢- ذكر المحقق السبزواري في منظومته المباركة قسماً جديداً من الحادث أسماه بالحادث الإسمي، والظاهر إنّه من متفرداته لأنّه نسبه إليه بالمصطلح. وذهب البعض أنّه من إبتكارات الحاجي ولكنّي وجدته عند غيره أيضاً، قال ﭟ:

والحـــادث الإســـمي الـــذي مصـــطلحي
إنْ رســـم اســـم جـــا حـــديثٌ مُنْمَحـــي

والحادث الإسمي يعني: إنّ جميع ما سوى الله تعالى أسماء ورسوم حادثة وأنّها جديدة، إذ كان الله ولم يكن معه شيء ولا إسم ولا رسم له، إذ أنّ أول إسم ورسم حصل، كان أسماؤه الحسنى وصفاته العليا المستلزمة للماهيات الإمكانية في مرتبة

الفيض الأقدس[١] ثم أسماء رحمته في مقام الفيض المقدس المستتبعة لأسماء المرحومين برحمته والأمر كائن وسيكون كما كان ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[٢]، ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾[٣]، ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾[٤].

وقد أستُنبط هذا المصطلح من كلام المعصومين عليهم السلام بالإضافة لآيات القرآن المجيد. قال المحقق السبزواري: (وأمّا الحادث الإسمي فهو مما اصطلحتُ أنا[٥] عليه مستنبطاً من الكلام ﴿إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾[٦]) ومن كلام مولاي سيد الأوصياء والأولياء أمير المؤمنين علي عليه السلام: (دَلِيلُهُ آيَاتُهُ، وَوُجُودُهُ إِثْبَاتُهُ، وَمَعْرِفَتُهُ تَوْحِيدُهُ وَتَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ، وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لا بَيْنُونَةُ عُزْلَةٍ، إِنَّهُ رَبٌّ خَالِقٌ غَيْرُ مَرْبُوب)[٧].

وكل هذا يظهر من كلام مولانا الثامن الضامن علي بن موسى الرضا عليه آلاف التحية والثناء: (لَهُ مَعْنَى الرُّبُوبِيَّةِ إِذْ لا مَرْبُوبَ، وَحَقِيقَةُ الإِلَهِيَّةِ إِذْ لا مَأْلُوهَ، وَمَعْنَى الْعَالِمِ وَلا مَعْلُومَ، وَمَعْنَى الْخَالِقِ وَلا مَخْلُوقَ، وَتَأْوِيلُ السَّمْعِ وَلا مَسْمُوعَ، لَيْسَ مُذْ خَلَقَ اسْتَحَقَّ مَعْنَى الْخَالِقِ، وَلا بِإِحْدَاثِهِ الْبَرَايَا اسْتَفَادَ مَعْنَى الْبَرَائِيَّةِ، كَيْفَ وَلا تَغِيبُهُ مُذْ، وَلا تُدْنِيهِ قَدْ، وَلا يَحْجُبُهُ لَعَلَّ، وَلا تُوَقِّتُهُ مَتَى، وَلا يَشْتَمِلُهُ حِينٌ، وَلا تُقَارِبُهُ مَعَ، .....)[٨].

---

١ ذكرنا ذلك في عدة أبحاث.

٢ سورة الشورى: الآية ٥٣.

٣ سورة العلق: الآية ٨.

٤ سورة النجم: الآية ٤٢.

٥ شرح المنظومة ج٢ص٢٨٤.

٦ سورة النجم:الآية ٢٣.

٧ الإحتجاج ج١ ص٢٠١.

٨ عيون أخبار الرضا ج١ ص١٥٢.

المرحلة العاشرة

في القوة والفعل

و فيها ستة عشر فصلاً

المرحلة العاشرة
في القوة والفعل
و فيها ستة عشر فصلا

المرحلة العاشرة في القوة والفعل وجود الشيء في الأعيان[1] بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه يسمى فعلا ويقال إن وجوده بالفعل وإمكانه الذي قبل تحققه يسمى قوة ويقال إن وجوده بالقوة بعد وذلك كالماء يمكن أن يتبدل هواء فإنه ما دام ماء ماء بالفعل وهواء بالقوة فإذا تبدل هواء صار هواء بالفعل وبطلت القوة فمن الوجود ما هو بالفعل ومنه ما هو بالقوة والقسمان هما المبحوث عنهما في هذه المرحلة وفيها ستة عشر فصلا.

الفصل الأول
كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود

كل حادث زماني فإنه مسبوق بقوة الوجود لانه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود يجوز أن يتصف بالوجود كما يجوز أن لا يوجد إذ لو كان ممتنع الوجود استحال تحققه كما أنه لو كان واجبا لم يتخلف عن الوجود لكنه ربما لم يوجد وإمكانه هذا غير قدرة الفاعل عليه لأن إمكان وجوده وصف له بالقياس إلى وجوده لا بالقياس إلى شيء آخر كالفاعل.

و هذا الإمكان أمر خارجي[2] لا معنى عقلي إعتباري لاحق بماهية الشيء لانه يتصف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالنطفة التي فيها إمكان أن يصير إنسانا أقرب إلى الإنسانية من الغذاء الذي يتبدل نطفة والإمكان فيها[3] أشد منه فيه[4].

و إذ كان[5] هذا الإمكان أمرا موجودا في الخارج فليس جوهرا قائما بذاته وهو ظاهر بل هو عرض قائم بشيء آخر فلنسمه قوة ولنسم موضوعه مادة فإذن لكل حادث زماني مادة سابقة عليه تحمل قوة وجوده.

---

١ يعني أنْ يكون فعلياً خارجياً.

٢ الإمكان ليس بخارجي؛ إذ الإمكان المقابل للوجوب والإمتناع هو الإمكان الخاص وهو حد الإستواء وبذا ينخرم الدليل.

٣ أي النطفة.

٤ أي من الإمكان في الغذاء.

٥ سوف يبني على ما أسّسه من خارجية الإمكان ونحن نرفض ما يلي من بناء.

و يجب أن تكون[١] المادة غير آبية عن الفعلية التي تحمل إمكانها فهي في ذاتها قوة الفعلية[٢] التي فيها إمكانها إذ لو كانت[٣] ذات فعلية في نفسها لأبت عن قبول فعلية أخرى بل هي جوهر فعلية وجوده أنه قوة الأشياء وهي لكونها جوهرا بالقوة قائمة بفعلية أخرى إذا حدثت الفعلية التي فيها قوتها بطلت الفعلية الأولى وقامت مقامها الفعلية الحديثة كالماء إذا صار هواء بطلت الصورة المائية التي كانت تقوم المادة الحاملة لصورة الهواء وقامت الصورة الهوائية مقامها فتقومت بها المادة التي كانت تحمل إمكانها.

و مادة الفعلية الجديدة الحادثة والفعلية السابقة الزائلة واحدة[٤] وإلا كانت حادثة بحدوث الفعلية الحادثة فاستلزمت إمكانا آخر ومادة أخرى وهكذا فكانت لحادث واحد مواد وإمكانات غير متناهية[٥] وهو محال ونظير الإشكال لازم فيما لو فرض للمادة حدوث زماني.

و قد تبين بما مر أيضاً أولا أن كل حادث زماني فله مادة تحمل قوة وجوده.

و ثانيا أن مادة الحوادث الزمانية واحدة مشتركة بينها.

و ثالثا أن النسبة بين المادة وقوة الشيء التي تحملها نسبة الجسم الطبيعي والجسم التعليمي فقوة الشيء الخاص تعين قوة المادة المبهمة كما أن الجسم التعليمي تعين الإمتدادات الثلاث المبهمة في الجسم الطبيعي.

و رابعا أن وجود الحوادث الزمانية لا ينفك عن تغير في صورها إن كانت جواهر أو في أحوالها إن كانت أعراضا.

و خامسا أن القوة تقوم[٦] دائما بفعلية والمادة تقوم دائما بصورة تحفظها فإذا حدثت صورة بعد صورة قامت الصورة الحديثة مقام القديمة وقومت المادة.

---

١ هذا شروع في ذكر خصائص وأحكام المادة.

٢ هذا إشارة إلى اشتراط الفعلية في المادة بعد ثبوت الإمكان الإستعدادي فيها.

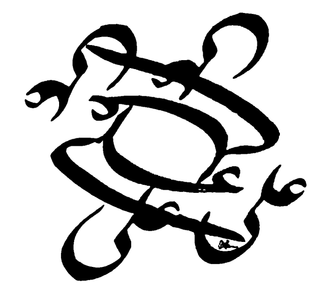
٣ كان هنا تامة بمعنى وجدت.

٤ إنْ كان يقصد بالمادة الواحدة وحدتها في مقابل الصور المتعددة فصحيح، أمّا إنْ كان يقصد الوحدة في مقابل الكم في كل صورة من الصور المتغيرة فباطل؛ إذ أنّ كل صورة تحلّ في المادة بنسبة مادية تختلف عن الأخرى، ونعني بالنسبة هي نسبة تركيبة المواد القابلة لحلول الصورة فيها، ومثاله الحسي إنّ صورة شيء مصنوع من الكروم المخلوط بالحديد مناصفة تختلف عن صورة شيء آخر مصنوع منهما (الكروم والحديد)؛ إذ قد لا تقبل المادة الصورة الجديدة إلا بزيادة نسبة الكروم على الحديد أو بالطرق والسحب أكثر، وهو واضح لمن زاول مثل هذه الفنون الطبيعية. والأمر سهل.

٥ تغير النسب التي أشرنا إليها في الحاشية السابقة لا يستلزم إمكاناً آخر ومادة أخرى.

٦ تقرأ بصيغة اسم الفاعل.

و سادسا يتبين بما تقدم أن القوة تتقدم على الفعل الخاص تقدما زمانيا وأن مطلق الفعل يتقدم على القوة بجميع أنحاء التقدم من علي وطبعي وزماني وغيرها.



المرحلة العاشرة
في القوة والفعل

معاني القوة:

القوة لغةً تعني القدرة وهي ما يقابل الضعف-بصورة عامة-، وهي: القابلية في الأجسام للحركة وإمكانية التبدّل من موجود إلى موجود آخر، وهذا الموجود الآخر يكون بالفعل والتحقق والخارج، فإنْ كان هذا الخروج من القوة إلى الفعل دفعةً واحدةً وبدون فاصل زماني سُمِّي بالكون والفساد، وإنْ حصل تدريجياً وبفاصلة زمانية سُمِّي بالحركة.

وإنّما اضطررنا لذكر هذه السطور كمقدمة لأجل تحقيق الترابط بين فصول هذه المرحلة، لأنّ الذي ينظر إليها في البداية لا يرى ترابطاً واضحاً فيما بين مباحثها وما ذكرناه يعد أشبه بالفهرسة لموضوعات هذه المرحلة وهي كثيرة.

وبعد أنْ عرفنا معنى القوة لغةً وهي القدرة؛ نعرّج على ذكر المعاني الإصطلاحية إذ القوة لها معان متعددة هي:-

١- قوة الفاعل الذي يكون منشأً لصدور الفعل، وهو أول المعاني الذي تنبَّه له الفلاسفة، وهو متناسب مع الفعل. ثم إنّهم قالوا بأنّ الفاعل الذي ثبت له القوة لا بدّ أنْ يكون قادراً على إنجاز الفعل قبل القيام به؛ البتّه بعد التسليم بأنّ المادة أيضاً لا بدّ أنْ تكون مستعدةً للإنفعال من البداية، ومنه ظهر المعنى الثاني وهو:

٢- القوة الإنفعالية: وهي بالإضافة إلى ما عرفت من القوة المنفعلة؛ والقوة الفاعلة على أقسام، لأنّها إمّا مبدأ أفعال متعددة أو مبدأ فعل واحد.

ومبدأ الأفعال، إمّا مع الشعور أو بدونه، ومبدأ الفعل الواحد كذلك إمّا مع الشعور أو بدونه؛ أمّا ما كان بدونه من مبدأ الفعل الواحد إمّا متقوم بالمحل أو مقوِّم له، والمقوِّم إمّا في البسيط أو في المركب.

والقوة الإنفعالية هذه هي الملحوظة والمقصودة في بحثنا.

٣- القوة بمعنى المقاومة في مقابل العوامل الخارجية، مثل مقاومة البدن في مقابل الأمراض، وفي مقابلها تستعمل كلمة (اللاقوة)، وهاتان اللفظتان وما تحويهما من معنى يعدّان لونين من الكيفية الإستعدادية.

تنبيه:

هناك مشكلة في لفظ القوة فقد تستعمل بمعناها الضيق والحال أنّ مورد استعمال لفظ القوة في كلام الفلاسفة أعمّ من الإستعداد، لأنّ القوة قابلة للإطلاق على الجوهر أيضاً. بخلاف الإستعداد الذي يعدُّ نوعاً من العرض.

قال المحقق الإصفهاني:

للشأن والقدرة تأتي القوة ... وفي قبال الضعف واللاقوة
وهكذا للصفة المؤثّرة ... وهي تعمّ قدرة المفسّرة
فتارة مثل الهيولى للفلك ... قوة أمر خاص كالتحرك
وتارة كقوة الحيوان ... تقبل عدّةً من المعاني
وقد يكون شأنها القبولا ... لكلِّ أمرٍ كالهيولى الأُولى
وقوة الفاعل مثل القابل ... في كلِّ ما مرَّ بلا تفاضُل
وما يكون مبدأ التأثير ... فقد يكون مبدأ الكثير
وفاقد الشعور مما قد مضى ... إنْ فَقَدَ التقويم يُدعى عرضاً
وفي البسيط إنْ يكن مقوماً ... كالماء والنار طبيعةً سِماً
وصورة نوعية إن كان في ... مركب كما يراه الفلسفي
وفاعل الكثير عن شعور ... كقدرة الحيوان في المشهور
ومنه ما كان بلا إلتفات ... وذاك مثل قوة النبات

فتحٌ لجنود الحقّ تعالى:

إنّما تعرضنا لذكر الأقسام سرداً لا شرحاً لعدم أهميتها وإنّما من باب إكمال الفائدة، هذا وإنّ المحقق السبزواري تَتِنُّ في منظومته المباركة أشار إلى مسألة تعدّد القوى والأفعال ولكنه أرجعها بالأخره إلى مبدأ المبادئ وهو الحقّ تعالى إسمه، وكل القوى والأفعال جنود له تعالى على إختلاف طبائعها.

قال تَتِنُّ:

فمبـــدأ الأفعـــال قـــد تخالفـــت ... عـــديمُ دركٍ قـــوةٌ لمـــا نبـــت

ومـع شـعورٍ قـدرةُ الحيـوان سَـم ... بصـــحة الفعـــل وتركـــه رســـم

ومبـــدأ الواحـــد إنْ لـــم يُعـــدَما ... بفعلـــه الشـــعور ذا نفـــس السـما

إنْ يعـــدم الـــدرك وقُـــوِّم المحـــل ... طبيعـــة إن فـــي البســيط قـــد حصـــل

وصـــورةٌ نوعيـــةٌ إذا انفـــرض ... مركبـــاً ودون تقـــويم عـــرض

فقد أشار تَتِنُّ في البداية إلى اختلاف المبادئ في الأفعال التي تظهر من النباتات غير المدركة على حد تعبيره[١].

ثم عرج على الأفعال الشعورية؛ وهي التي تصدر من الحيوانات. ثم ذكر الأفعال والقوى بلحاظ تقومّ الفصل، ثم قال:

فتلـــك مـــع فـــارقي المـــواد ... كـــل جنـــود مبـــدأ المبـــاديء

وعلّق على ذلك بأنّ هذه المبادئ المقارنة للمواد ولو بنحو التعلّق مع مبادئ مفارقي المواد كليّة، كلُّ هذه جنود الحق تعالى شأنه. ومن يُدقّق في هذا المجال يجد أنّ كلَّ ما في الوجود صافٌ بين يدي الله تعالى متعسكرٌ لخدمته.

---

١ وإنْ كنا قد أثبتنا في غير مورد أنّ كلُّ موجود حي وكل حي عالم، ولكن لا يخفى أنّ ما ذكره تَتِنُّ إنّما هو بحسب التصنيف المنطقي فتفطن.

يقول مولوي في هذا المجال:

جمله ذرات زمین وآسمان
لشکر حقند گاه امتحان
باد را دیدی که با عادان چه کرد
آب را دیدی که در طوفان چه کرد
آنچه بر فرعون زد آن بحر کین
وآنچه با قارون نموده است این زمین
وآنچه آن بابیل با آن پیل کرد
وانچه پشه کلهٔ نمرود خورد
وانکه سنگ انداخت داودی به دست
گشت سیصد پاره و لشکر شکست
سنگ می بارید بر اعدای لوط
تا که در آب سیه خوردند غوط
ای نموده ضد حق در فعل درس
در میان لشکر اوئی بترس
جزو جزوت لشکر او در وفاق
مرتو را اکنون مطیعند از نفاق
باز کن طب را نجوان باب العلل
تا ببینی لشکر تن را عمل[1]

---

١ مثنوی معنوی دفتر چهارم الأبيات ٧٨٣-٧٩٦.

يعني:

كـــــــــل ذرات الأرض والســــــــماء تكـــــــون

جنـــــدياً للحـــــق تعـــــالى حـــــين الإمتحـــــان

لقـــد رأيـــت مـــاذا فعلـــت الـــريح بقـــوم عـــاد

ورأيـــت مـــاذا عمـــل المـــاء فـــي الطوفـــان

ومـــا صـــنعه ذلـــك البحـــر المنـــتقم بفرعـــون

ومـــا أبدتـــه تلـــك الأرض لقـــارون

ومـــا فَعَـــل طيـــرُ الأبابيـــل بالفيـــل

وكيـــف أنّ بعوضـــةً أكلـــت رأس نمـــرود

وإنّ داود ألقـــى بيـــده حجـــراً

فتحـــول إلـــى ثلاثـــة مائـــة قطعـــة وهـــزم جيشـــاً

وكيـــف أمطـــر قـــومَ لـــوطٍ بالحجـــارة

حتـــى غاصـــوا فـــي الميـــاه الســـوداء

يـــامن أبـــديت فـــي فعلـــك درســـاً معاديـــاً للحـــق

أنـــت بـــين عســـكره فَخَـــفْ

إنّ أجـــزاء جســـدك جـــزءاً جـــزءاً لـــه فـــي وفـــاق

إنّهـــم مطيعـــون لـــك الآن مـــن النفـــاق

فـــافتح كتـــاب الطـــب وأقـــرأ بـــاب العلـــل

حتـــى تـــرى جنـــد الجســـم فـــي عمـــل

فتحٌ في الفصل الأول

تمهيد

أيّهما أسبق القوة أم الفعل؟.

ذكر السيد المصنف تُنتَرُّ ما يتعلق بالقوة والفعل، ثم عّرج على مباحث الزمان والحركة، ويجدر الإلتفات أنّ هناك حلقة مفقودة بين الفصل الأول والثاني من هذه المرحلة وهي: إنّ أيهّما أسبق هل القوة أو الحركة؟

ونرى من المناسب طرح هذا الموضوع هنا لأنّ الفصل الثاني معقود لإثبات مسبوقية الوجود على الحادث الزماني. وهذا يحتاج إلى توسّط ما نريد طرحه هنا.

وعلى أي حال كثرت كلمات الأعلام حول أسبقية أو تأخر كل من القوة والفعل، وقد عُقد لهذا البحث فصولاً في كلمات المتقدمين، أمّا صدر المتألهين فقد عدّه من البحوث المهمة جداً، وذكر تُنتَرُّ أنّ هذه المسألة مطروحة في الفلسفة الأولى، واستدل على ذلك بأربعة أدلة هي:

١- لا شّك في أنّ كون الشيء بالقوة؛ حالة تعدُّ نوعاً من العدم بالنسبة إلى فعليّته، مثلما تعدّ الفعليّة في شيءٍ نوعاً من الوجود بالنسبة إلى قوته. وإذا ما اعتبرنا القوة والفعل نوعاً من العدم والوجود. فلا بدّ من بحث مسألة القوة والفعل في العالم الكلي أو الفلسفة الأُولى، لأنّ مسائل الوجود لا يمكن بحثها إلا في إطار العلم الكلي.

٢- إنّ كون الشيء بالقوة يلعب دورَ المادة أو الهيولى الأُولى، في حين تمثّل فعلية الشيء صورتَه الفعلية، وبذلك تؤلف مسألة القوة والفعل مبحث الصورة والمادة.

٣- كون الشيء بالقوة يعدُّ من لوازم الماهية كما هو الحال في الإمكان، وكون الشيء بالفعل شبيه بالوجوب والضرورة. فإذا جاز عدُّ القوة والفعل كالإمكان والوجوب، جاز أنْ تذُكر مسألة القوة والفعل في الفلسفة الأُولى، حيث تستعرض تلك المباحث.

٤- تعدُّ معرفة هل الفعل مقدَّم على القوة أو القوة مقدمُة على الفعل جزءاً من أقسام التقّدم والتأخر، ولا شك في أنّ مسألة التقدم والتأخر وذكر أنواع التقدم والتأخر في مضمار الوجود من جملة مسائل الفلسفة الأُولى وحين معرفة مَن منهما متأخّر تعرف كذلك بعض أقسام التقدم والتأخر.

وبعد استعراض الأدلة على أهمية المسألة نسأل:

هل إنّ الفعل قبل القوة أو بالعكس؟!

عرفت من تعريف القوة المراحلَ التي مرّ بها التعريف وكيفية تدرجّه من المعنى اللغوي إلى ما وصل إليه بتجردّه الكامل عن أيّ لحاظ للصلابة والمادة، بحيث ترقّى إلى تعريفها بأنّها الإمكان قبل الظهور بحيث ينطبق مع حيثية القبول. لذا سُمّي وجود الشيء من حيث كونه يمتلك في الحال آثاره الخاصة بالفعلية.

وبناء على هذا؛ فإنّ كل ظاهرة من ظواهر العالم المتعددة لها نوع من أنواع الإمكان قبل ظهورها وهو ما يُعبَّر عنه بالقوة. وبناء عليه، فلا بدّ من وجود القوة في أيٍّ ظاهرة قبل ظهورها وفعليتها، أي أنّ القوة لا بدّ أنْ تكون موجودة قبل الفعل خلال حركة الزمان.

هذا ما توهَّمَه القدماء وإنْ كان لأول وهلة يبدو كلاماً صحيحاً وسيبين لك الحق بل إنّهم لم يكتفوا بهذا، حيث تصوروا أنّ القوة قبل الفعل مطلقاً، واعتبروا سبق القوة ولحوق الفعل من حيث ذات الزمان أمراً غير قابل للإنكار.

وإنّما لم نقبل هذا الكلام من تقدُّم القوة على الفعل لمحذور ترشُّح أفكار وعقائد مخالفة لموازين الحكمة وقد أسّسوا عليها بعض الأسس التي أدت إلى زلزلة مبتنايتهم نذكر منها:

١- إنّ المادة أو الهيولى موجودة دائماً قبل أية صورة وليس لها أيّ فعليّة وتعيّن.

٢- إنّ جميع الأشياء في الأزل تتحرك بحسب طبيعتها بصورة غير منتظمة وغير متّزنة، ثم أعان الله عز وجل طبيعة هذه الأشياء وجعلها ضمن نظامٍ رصين وراسخ.

٣- كان الظلام يخيّم على كل شيء قبل ظهور العالم، وكان كلُّ شيء غارقاً في السكون، ثم أضاء الله تعالى بعد ذلك كلّ شيء وحرّكه.

٤- قبل ظهور العالم، كان كلُّ شيء موجوداً في كلّ شيء، ولم يكن هناك أيّ تمايز بين العناصر الأولية للعالم، ثم قام العقل بالتمييز فيما بينها ونظّمها، وهذه النظرية معروفة بنظرية الخليط المنقولة من أنكساغورس في مسألة ظهور العالم.

يقول الشيخ الرئيس في المقام: ﴿إنّ هذه الفصول التي أوردناها توهِم أنّ القوة على الإطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده. وهذا شيء قد مال إليه عامة من القدماء، فبعضهم جعل للهيولى وجوداً قبل الصورة، وأنّ الفاعل ألبسها الصورة بعد ذلك ..... ومنهم من قال: إنّ هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرك بطباعها حركات غير منتظمة، فأعان الباري تعالى طبيعتها ونظمها. ومنهم من قال: إنّ القديم هو الظلمة أو الهاوية أو شيء لا يتناهى لم يزل ساكناً، ثم حرك، أو الخليط الذي يقول به أنكساغورس. وذلك لأنّهم قالوا: إنّ القوة تكون قبل الفعل، كما في البذور والمني وفي جميع ما يصنع﴾[1].

وقد تبين مما تقدم، إنّ كثيراً من النتائج المرتكِزة على هذا الأساس لا صحة لها، ولكن ينبغي التنبيه إلى أنّ هذا الرأي (تقدُّم القوة على الفعل) يمكن أنْ يكون صحيحاً على صعيد الموجود المادي الجزئي والقابل للفناء، لأنّ مثل هذا الموجود وما هو بالقوة سابقٌ دائماً، وما هو بالفعل لاحقٌ دائماً، فلو أخذنا مراحل النمو في النبات لكان بالإمكان القول بأنّ بذرة النبات موجود بالقوة بإمكانه أنْ يتحول إلى نبات كامل بعد توفّر الشروط الضرورية. وعليه يمكن القول بأنّ ظهور أي موجود في عالم الطبيعة ذو مرحلتين متميّزتين: إحداهما؛ مرحلة الوجود بالقوة، والأخرى؛ مرحلة الوجود بالفعل. ولا شكّ في تحقق مرحلة الوجود بالقوة للشيء قبل مرحلة وجوده بالفعل زمانياً. أمّا كون القوة بعد الفعل بدون لحاظ الزمان فهي ما يأتي.

---

١ إلهيات الشفاء ص١٨٢-١٨٣.

القوة بعد الفعل بدون لحاظ الزمان

أمّا بقطع النظر عن وجود الزمان.و لا بدّ أنْ يكون الفعل قبل القوة. ويمكن أنْ يعدّ تقدم الفعل على القوة من نوع التقدم بالطبع، وكذلك يمكن عدُّه من التقدم بالعلية وبالشرف.

أمّا تقدم الفعل على القوة بالطبع فهو كما يلي:

إنّ كون الشيء بالقوة يعدّ أمراً إضافياً بالنسب إلى فعليتّه، ومن الواضح أنّ الشيء إذا ما عدّ إضافياً في حد ذاته فلا بدّ أنْ تكون حالة القوة التي لديه وهي الإمكان الإستعدادي جزءاً من المقولات العرضية، وعليه يمكن القول بأنّ العرض ليس قائماً بذاته، لأنّ الموجود العرضي بحاجة لوجود الجوهر في حد ذاته. ولذلك توجد قوة أيّة ظاهرة قبل ظهور تلك الظاهرة في العالم. ولا تتحقق قوة الظاهرة في الخارج بدون وجود حامل، وحامل القوة هو المادة.

ومعنى هذا؛ إنّ هناك مادة موجودة قبل كلِّ موجود حادث، هي بمثابة حامل قوته، وحامل قوة الشيء جوهرٍ ليست فعليته سوى القوة للأشياء الأخرى.

وعليه يمكن القول أنّ النسبة بين القوة وحامل القوة أي المادة كالنسبة بين الجسم التعليمي والجسم الطبيعي، وتعدّ قوة الشيء الخاص تعيناً للمادة المبهمة الحاملة له.

إذن لا بدّ من القول بأنّ الجوهر بالقوة قائمٌ بالفعلية دائماً، ولذا قيل: إنّ المادة الأُولى أو الهيولى لا تتحقق بدون صورة. فبقاء الهيولى لا يتحقق إلا عن طريق تعاقب الصور والفعليات، وبناءً عليه يتضح أنّ الفعلية مقدمة على القوة دائماً، وما أحقّ ما قيل: لولا الفعلية لما كانت القوة.

وينتج من هذا كله: إنّ ما ذكر يُعين على ظواهر عالم الطبيعة فقط، لأنّ كل موجود حادث في هذا العالم لا بدّ أنْ يدُرس على أساس أنّه مؤلّف من قوة وفعل، ولكن لو لحظ إلى الموجود بقطع النظر عن الزمان وخارج إطار العوارض المادية، فلا يمكن حينذاك الحديث سوى عن الفعلية المحضة. هذا كله على صعيد التقدم بالطبع.

وأمّا تقدّم الفعل على القوة بالعلية: فلأنّ الموجود بالقوة بحاجة إلى الموجود بالفعل من أجل بلوغ مقام فعليته.

وأمّا التقدّم بالشرف بالنسبة للفعل على القوة، فلأنّنا متى ما أردنا تعريف الموجود بالفعل فبإمكاننا أنْ نتصور ماهيته بسهولة وتعريفها في صورة الحد التام، في حين لو أردنا تعريف موجود بالقوة فليس بإمكاننا تصور ماهيته بدون أخذ فعليته القادمة بنظر الإعتبار.

إذن فعلية الشيء لا نحتاج على صعيد الفكر والتصور إلى مرحلة القوة. ولكن لا تتحقق للشيء مرحلةُ القوة-على صعيد الفكر والتصور أيضاً- بدون تحقق فعليته، فيقال: إنّ بالإمكان تصور شكل المربع بالعقل في الهندسة وتعريفه بسهولة، في حين لو أراد أحد تعريف شكل المربع بالقوة في الهندسة، فلا بدّ أنْ يأخذ بنظر الإعتبار شكل المربع بالفعل.

يقول صدر المتألهين تَدَّسَّ: ﴿إنّ الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة، كالحال في المني والإنسان من أنّ للقوة المخصوصة تقدماً على الفعل بالزمان، والتقدُّم بالزمان غير معتدٍّ به، ثم القوة مطلقاً متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنّها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به﴾[1].

قال المحقق الإصفهاني:

الفعـــل مشـــروطٌ بـــنفس القـــدرة ... لـــيس بســـبقها عليـــه عبـــرة

وإنْ تكـــن ســـابقةٌ بالـــذات ... بـــل بالزمـــان دائـــم الأوقـــات



١ الأسفار ج٣ ص٥٧.

العمدة في الفصل الأول
كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود

هذه القاعدة فلسفية تعني استحالة حدوث ظاهرة مادية من العدم والليس المحض.

وقد عرفنا من تعريف القوة والفعل أنّهما يوجدان في ما هو واقع في ظرف الزمان، لكن قد يراد بما بالفعل ما ليس فيه قوة وإمكان لشيءٍ آخر فيختص بالمفارقات ويقال: إنّها فعليات لا قوة معها. أمّا ما بالقوة فيختص بالماديات.

والمهم في هذا المطلب أنْ يقال: إنّه لا يوجد في الماديات والحوادث ما لا يكون مسبوقاً بمادة حاملة لقوة وجوده، وإلا لم يكن حادثاً زمانياً.

ولكن تبقى مشكلة الهيولى الأولى، فقد قالوا بأنّها غير مسبوقة بمادة أخرى دفعاً للتسلسل ودفعاً لإشكال تسميتها بالأُولى، ولذا عدّها بعضهم من القديم الزماني ولكنّ وجودها إبداعي، وقد خالف ذلك القائلون بحدوث العالم المادي بالجملة، وبعضهم دقّق وأوّلَ ذلك بحمل الإمكان، ولا يهمنا التعرض لكل هذا، والمهم في ذكر الدليل على سبق قوة الوجود لكل حادث زماني وقد ذكر الدليل بالإضافة إلى السيد المصنف ﷺ الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء والإشارات، وبهمنيار في التحصيل، وصدر المتألهين في الأسفار، والفخر الرازي في المباحث المشرقية.

وحاصله على خطوات[١]:

١- إنّ الحادث قبل وجوده يكون ممكن الوجود، وإلا لكان واجباً أو ممتنعاً.

٢- هذا الإمكان أمرٌ عيني، والدليل على ذلك قبوله الشدة والضعف والقُرب والبُعد.

٣- الأمر العيني إمّا أنْ يكون جوهراً أو قائماً في جوهر، وبما أنّ هذا الإمكان ليس جوهراً؛ فلا بدّ من وجود جوهر يكون قائماً به.

٤- النتيجة: إنّ كل حادث مسبوق بمادة حاملة لإمكانه.

---

١ جعلناها كذلك لما سيرد عليه.

هذا ويمكن الملاحظة على هذا الدليل[١] بما يلي:

١- إنّ الإمكان المقابل للوجوب والإمتناع ليس هو الإمكان الذي يتبدل إلى الفعلية ويرتفع بحصولها.

٢- إنّ هذا الإمكان المقابل للفعلية أمرٌ منتزعٌ من حصول الشرائط وارتفاع الموانع، أو هو تعبير عن عدم المانع وليس أمراً عينياً ذا ماهية حتى يبحث عن كونه جوهراً أو عرضاً.

وهذه الملاحظات لا تعني أنّ هذه القاعدة الفلسفية غير ثابتة وإنّما دليلها غير مستقيم فالإشكال إثباتي لا ثبوتي.

وحسب علمي لم يتطرق أيٌّ من الأعلام لغير هذا الدليل، حتى شيخنا المصباح دامت بركاته لم يأت ببديل لهذا الدليل بعد أنْ ناقشه، وقد عرفنا أنّ روح الإشكال في هذا الدليل هو في الخطوة الثانية؛ من كون الإمكان أمراً عينياً، والأولى أنْ يقال في الدليل: إنّ كل حادث ممكن الوجود بالإمكان الخاص الذاتي الذي تتساوى فيه كفتا الوجود والعدم[٢]، ونسبة الوجود وإمكانه وإحتماله المقابلة للعدم هي التي تكون سابقة وهي المقصودة من هذه القاعدة، وهذا ثابت ببرهان الإمكان الذي لا يختلف فيه اثنان. ولا يبقى إلا أنْ تتدخل يد الغيب الإلهية والمشيّة الربّانية في ترجيح كفة الوجود ليوجد، وكلمة (قوة الوجود) متقدمة الذكر؛ إمّا أنْ يكون المقصود منها الوجود الحادث نفسه وهي إحدى كفتي حد الإستواء؛ أو وجود الحق تعالى الذي هو العلة الأولى والمباشرة لكل شيء. وعلى أي حال فإنّ التفسير الأول لقوة الوجود يرجع إلى الثاني، إذ كل وجود يرجع إلى وجوده تعالى، وقد أوضحنا هذه المطالب فيما تقدم من المرحلة الأولى وما بعدها فراجع.

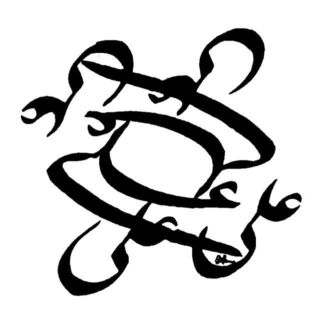
---

١ ليس من عادتنا الرد على الأدلة ولكن هذا الدليل مشهور ومعوّل عليه مع أنّه يشتمل على بعض التسامحات، وقد تنبه لذلك الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي دامت بركاته.

٢ أي أنّه في حد الإستواء.

الفصل الثاني
في تقسيم التغير[١]

قد عرفت أن من لوازم خروج الشيء من القوة إلى الفعل حصول التغير إما في ذاته أو في أحوال ذاته فاعلم أن حصول التغير إما دفعي وإما تدريجي والثاني هو الحركة وهي نحو وجود تدريجي للشيء ينبغي أن يبحث عنها من هذه الجهة في الفلسفة الأولى.



١ كان الأولى للمصنف تَنَّئِثُ أنْ يذكر: إنّ التغيّر من التقسيمات الأولية للموجود في مقابل الثابت، ويتكلم ولو باختصار عن الكون والفساد ولكن ما سنذكره فيه الكفاية.

فتحٌ في الفصل الثاني

في تقسيم التغير

قبل الشروع في ذكر أقسام التغيّر، لا بدّ أنْ نلتفت إلى أنَّ مِنَ التقسيمات الأولية للموجود هو تقسيمه إلى الثابت والمتغير. فالثابت؛ يشمل واجب الوجود والمجردات التامة المتصلة به تعالى، والمتغيرّ؛ يشمل جميع الموجودات المادية والنفوس المتعلقة بالمادة.

والتغير مأخوذ من (الغير) ويعني صيرورة الشيء غيره وهو مفهوم إنتزاعي من شيئين يزول أحدهما ويحل الآخر محله.

أقسام التغيّر[1]:

التغيّر قسمان: دفعي وتدريجي

أمّا الدفعي: فهو أمر آني، بمعنى أنّه في آن معينٍ ينعدمُ أحد الشيئين ويوجد الآخر. والدفعي إلى جانب الوجود يسمّى بالتكون أو الكون، وإلى جانب العدم يسمى الفساد.

وأمّا التدريجي: فهو أمر زماني بمعنى أنْ يقع الشيء في زمان بعد زمان، وهو نفس الحركة بالإصطلاح الفلسفي، وفي مقابله مفهوم (السكون) الذي يقابله تقابل الملكة والعدم.

وبناء على ذلك لا يصح أنْ نَصِفَ كلَّ شيء لا حركة له بأنّه ساكن حتماً، وإنّما نصفُ بذلك ما له شأنية الحركة، ولكنّه ليس متحركاً بالفعل. فالمجردات التامة لا يصح وصفُها بالسكون. وبذا يتّضح الفرق بين مفهوم السكون ومفهوم الثّبات، فالأول هو عدم ملكه للحركة، والثاني نقيض التغير لأنّ السكون أمر عدمي.

وبالنظر إلى سعة مفهوم التغير فإنّه يمكن أنْ يؤخذ بعين الإعتبار فروضاً مختلفة يصل حدُّها إلى عشرة، ثم نلاحظ ما هو الذي يتعلق بمحلّ البحث والعروض والفروض هي:

١- ظهور موجود جوهري بوصفه جزءاً بالفعل لموجود آخر، ومصداقه الصور النباتية، بناءً على من يقول بأنّ الصور النباتية جوهرٌ، ويعدّون موادَّها موجودة بالفعل.

---

١ أوضحنا هذه الأقسام في بداية هذه المرحلة بنحو الإشارة وهنا التفصيل.

٢- إنعدام جزء من موجود جوهري دون أنْ يحلّ محلّه جزء آخر، كموت الأشجار وتبدّلها إلى مواد أولية بناءً على الفرض الأول.

٣- إنعدام جزء بالفعل من موجود جوهري وظهور جزء آخر مكانه، وأوضح مصاديقه الكون والفساد كتبدّل العناصر إلى بعضها.

٤- إنعدام جزء بالقوة لجوهر، وظهور جزء آخر بالقوة مكانه، ومصداقه الحركة الجوهرية[1]، حيث دائماً ينعدم جزء ويحل محله جزء آخر، ولكنها أجزاء توجد بوجود واحد سيّال، ولا يوجد بينها جزء بالفعل -كما سيأتي-.

٥- ظهور عرضي جديد في موضوع جوهري، وهذا مصاديقه كل ما في الخارج.

٦- إنعدام عرضي دون أنْ يحلّ محلّه عرض آخر، مثل زوال لون الجسم عندما يصبح شفافاً.

٧- إنعدام عرضي وحلول عرض آخر محلّه، ومصداقه: تعاقب الأعراض المتضادة، كاللون الأسود والأبيض.

٨- إنعدام جزء بالقوة لعرض، وظهور جزء آخر بالقوة، مثل جميع الحركات العرضية.

٩- تعلّق موجود جوهري بموجود جوهري آخر، مثل تعلّق النظر بالبدن وصيرورته حياً عالماً قادراً.

١٠- إنقطاع التعلّق المزبور مثل موت الحيوان والإنسان.

هذا ويمكن أنْ تتصور خمسة فروض أخرى لم نجعلها مع العشرة لأنّ المباني فيها مختلفة وهي:

١- ظهور موجود جوهري من دون مادة قبلية، وحسب الإصطلاح بصورة إبداعية، فيغدو أول موجود مادي مصداقاً لهذا الفرض. بناءاً على رأي القائلين ببدايةٍ زمانية للعالم المادي.

---

١ تكلمنا عنها بشيء ميّسر ويأتي تفصيله في هذه المرحلة.

٢- إنعدام موجود جوهري بصورة تامة، ومصداقه آخرُ موجودٍ مادي، بناء على قول المعتقدين بنهايةٍ زمانية للعالم المادي.

٣- إنعدام موجود جوهري بشكل كامل وظهور موجود جوهري جديد مكانه، ووقوع مثل هذا الفرض غير ممكن عند كثير من الفلاسفة، وعلى أي تقدير فنحن لا نستطيع أنْ نجد له مصداقاً بين الظواهر المادية.

٤- إنعدام جزء بالفعل لعرض، ومصداقه: نقصان عدد شيء، بناءً على قول الذين يعتبرون العدد عرضاً حقيقياً وله أجزاء بالفعل.

٥- إضافة جزء بالفعل لعرض، مثل زيادة عدد شيء بناءً على القول المزبور.

هذه هي العروض العشرة[1] المتصورة ويلاحظ من خلالها أمران:

أولاً: هناك قسمان فقط يحصلان بصورة تدريجية وهما الرابع والثامن، بحيث يُعدّان من مصاديق الحركة، أمّا بقية الأقسام فتعدّ من قبيل التغيرات الدفعية، لوجود حدٍّ معيّن ونقطة محددة بين الحالة السابقة والحالة اللاحقة ولا يكون الزمان فاصلاً بينهما، وإنْ كان من الممكن ثبوتُ لونٍ من التدّرج لكل واحدة منهما، مثلاً: تغيّر حرارة الماء يحصل تدريجياً، ولكن تبدّل الماء إلى بخار يتم في آن واحد، أو النطفة فإنّها تتكامل تدريجياً ولكن الروح يتعلق بها في آن واحد.

ثانياً: إنّ كلّ نوع من التغيرات التدريجية يمكن أنْ يلاحظ فيه ثلاثة أقسام فرعية:

أ- أنْ يكون الجزء اللاحق مشابهاً للجزء السابق، كالحركات المتشابهة التي لا تسارع فيها.

ب- أنْ يكون الجزء اللاحق أشد وأقوى من الجزء السابق، كالحركات الإشتدادية المتسارعة.

ج- أنْ يكون الجزء اللاحق أضعف من الجزء السابق، كالحركات النزولية المتباطئة.

---

١ المقصود من العشرة الأولى التي لا تكون نتيجة اختلاف المباني، وإلا فالخمسة المذكورة ذُكرت من باب تكميل المعلومة لا أكثر.

تتميمٌ في الكون والفساد:

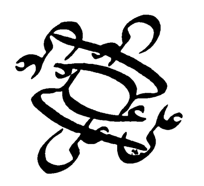
ذكرنا أنّ أحد أقسام التغير هو الكون والفساد، وهو عبارة عن حالتين: متواردة ومتعاقبة على الموجودات الطبيعية في العالم؛ إذ الموجودات دائماً في معرض خلع صورة ولبس أخرى، مثل الهواء الذي يتبدل إلى ماء، فإنّه يترك صورته الأُولى ويتلبس بالأخرى، والكون والفساد من المتغيرات الدفعية، وهي مخالفة للإستحالة بشكل كلي.

والموجودات بلحاظ الكون والفساد على قسمين: بعضها قابل للكون والفساد، وبعضها غير قابل.

يقول الشيخ الرئيس: ﴿إنّ الأجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد، أي منها ما هيولاها تستجد صورة وتُخليّ صورة، ومنها ما ليست قابلة للكون والفساد بل وجودها بالإبداع﴾[1]

وقال: ﴿وبينا أنّ بعض هذه البسائط لا يقبل الكون والفساد، وهي البسائط التي في جواهرها مبادئُ حركاتٍ مستديرة﴾[2].

وما تقدم من الأقسام العشرة باستثناء الرابع والثامن هي من صنف التغيرات الدفعية (أي الكون والفساد) فبعضها إتصف بالكون فقط، وبعضها بالفساد فقط وبعضها بكليهما.



---

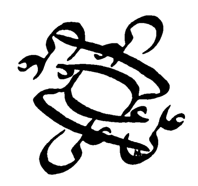
١ الشفاء (الطبيعيات) ج١ ص٢١-٢٢.

٢ المصدر السابق ج٢ ص٧٧.

الفصل الثالث
في تحديد الحركة

قد تبين في الفصل السابق أن الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجا وإن شئت فقل هي تغير الشيء تدريجا والتدريج معنى بديهي التصور بإعانة الحس عليه[١] وعرفها المعلم الأول بأنها كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة وتوضيحه أن حصول ما يمكن أن يحصل للشيء كمال له والشيء الذي يقصد بالحركة حالاً من الأحوال كالجسم مثلا يقصد مكانا ليتمكن فيه فيسلك إليه كان كل من السلوك والتمكن في المكان الذي يسلك إليه كمالاً لذلك الجسم غير أن السلوك كمال أول لتقدمه والتمكن كمال ثان فإذا شرع في السلوك فقد تحقق له كمال لكن لا مطلقا بل من حيث إنه بعد بالقوة بالنسبة إلى كماله الثاني وهو التمكن في المكان الذي يريده فالحركة كمال أول لما هو بالقوة بالنسبة إلى الكمالين من حيث إنه بالقوة بالنسبة إلى الكمال الثاني[٢].

و قد تبين بذلك أن الحركة تتوقف في تحققها على أمور ستة المبدأ الذي منه الحركة والمنتهى الذي إليه الحركة والموضوع الذي له الحركة وهو المتحرك والفاعل الذي يوجد الحركة وهو المحرك والمسافة التي فيها الحركة والزمان الذي ينطبق عليه الحركة نوعا من الانطباق وسيجيء توضيح ذلك.



---

١ كلمة الإعانة تتنافى مع البداهة والأولى أنْ يعبّر بالبديهي فقط أو بالبديهي الحسي من دون الإستعانة بكلمة الإعانة ولعلّ مقصوده قدس سره بواسطة الحسّ.

٢ كان لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الحركة من المعقولات الثانية الفلسفية لئلا يتوهم أنّ الحركة من المعقولات الأولية المأخوذة من الخارج لأنّ ما بالخارج هو المتحرك وليس الحركة فالحركة لا جوهر ولا عرض.

فتحٌ في الفصل الثالث

في تحديد الحركة[1]

ذكرت للحركة عدّة تعريفات رجحّ كلُّ واحدٍ من الأعلام أحدَها، ومما يهوِّن الخطب أنّ الإختلاف بينها ليس كبيراً وكلُّها يصبُّ في معرفة الحركة ولكن بتفصيلٍ يختلف، وأخصُّ تعاريف الحركة هو أنّها: (التغير التدريجي)

وعرفوها أيضاً بأنّها: خروج الشيء التدريجي من القوة إلى الفعل.

وتعريف أرسطو: كمال أول لموجود بالقوة من جهة أنّه بالقوة.

والمقصود من هذا التعريف: إنّ الموجود الذي يتمتع بالقوة والإستعداد لكمال معين هو فاقد له الآن، فهو يسير نحوه في ظلٍّ شروط خاصة، وهذا السير مقدمة للوصول إلى الكمال المطلوب.

وقد احترز بقيد (من جهة أنّه قوة) عن الصورة النوعية لموجودٍ متحرك، لأنّ لكلٍّ موجودٍ بالقوة صورةً نوعيةً تعتبر كمالاً أوّلاً له، ولكنّ هذا الكمال الأول من جهة ما له من فعلية، وليس من جهة ما له من قوة، ولا علاقة له بالحركة. أمّا كون الحركة كمالاً للجسم فهو بلحاظ ما له من قوة، وأمّا أنّه أول فهو بلحاظ مقدمته للوصول إلى الغاية.

لذا اقتصر بعض الأعلام على التعريف الاول.

ثم إنّ الحركة من المعقولات الثانية الفلسفية، وينتزع من كيفية وجود المتحرك، ولا يوجد في الخارج جوهر أو عرض بإسم الحركة، وإنّما الحركة عبارة عن تدّرج وجود الجوهر أو العرض وسيلانه على إمتداد الزمان.

والحركة تُنتزع من وجود واحد وانبساطه في ظرف الزمان، خلاف التغيرات الدفعية التي تنتزع من وجودين أو من وجود واحد وعدم شيء واحد.

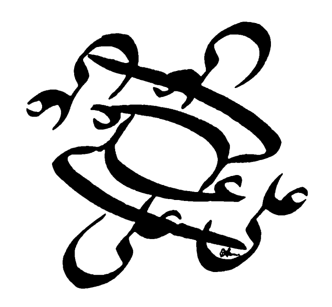
وقد يتُوهم أنّ الحركة منتزعة من أكثر من وجود واحد لتعدد المتغير والمتغير إليه.

---

١ أي تعريفها.

وجوابه: إنّما يكون هذا بلحاظ أجزائها بالقوة، وهي دائماً توجد وتنعدم، ولكن أيّاً منها ليس له وجود بالفعل.

وبعبارة أخرى: إنّ الحركة ليستْ مجموعة من الموجودات التي تتحقق متعاقبة، وإنّما هي تنتزع من إمتداد وجود واحد، وبناءً على هذا يمكن تقسيم الحركة عقلاً إلى ما لا نهاية، ولكن تقسيمها الخارجي يستلزم تحقق السكون وذهاب وحدتها.



الفصل الرابع

في إنقسام الحركة إلى توسطية وقطعية

تعتبر الحركة بمعنيين أحدهما كون الجسم بين المبدإ والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط فهو ليس قبله ولا بعده فيه وهو حالة بسيطة ثابتة لا إنقسام فيها وتسمى الحركة التوسطية.

و ثانيهما الحالة المذكورة من حيث لها نسبة إلى حدود المسافة من حد تركها ومن حد لم يبلغها أي إلى قوة تبدلت فعلا وإلى قوة باقية على حالها بعد يريد المتحرك أن يبدلها فعلا ولازمه الإنقسام[1] إلى الأجزاء والانصرام والتقضي تدريجا كما أنه خروج من القوة إلى الفعل تدريجا وتسمى الحركة القطعية والمعنيان جميعا موجودان في الخارج لانطباقهما عليه بجميع خصوصياتهما.

و أما الصورة التي يأخذها الخيال من الحركة بأخذ الحد بعد الحد من الحركة وجمعها فيه صورة متصلة مجتمعة منقسمة إلى الأجزاء فهي ذهنية لا وجود لها في الخارج لعدم جواز إجتماع الأجزاء في الحركة وإلا كان ثباتا[2] لا تغيرا.

و قد تبين بذلك أن الحركة ونعني بها القطعية نحو وجود سيال منقسم إلى أجزاء تمتزج فيه القوة والفعل بحيث يكون كل جزء مفروض فيه فعلا لما قبله من الأجزاء وقوة لما بعده وينتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها وإلى فعل لا قوة معه[3].



---

١ أي: ولازم هذا التفصيل الحركة القطعية؛ يعني ما ذكره من الأوصاف التي هي لوازم الحركة التوسطية ستقع نتيجة، وتلك النتيجة هي الحركة القطعية، لذا لا حدّ محدود للحركة القطعية بل ولا وجود أستقلالي بل هو لازم ملزومه الحركة التوسطية.

٢ سنشير إلى حقيقة الأمر عند شرح الحركة القطعية بعد إيراد عبارة الميرداماد.

٣ في هذه الفقرة للمصنف ﰱ إشارتان:

الأولى: إنّ الحركة القطعية هي الحركة فعلاً لأنّها بالحمل الشايع والتوسطية هي أشبه بالحركة.

الثانية: إنّ الجانبين اللذين ذكرهما وهما المبدأ والمنتهى وصفهما باللف والنشر المشوش فوصف المبدأ بأنّه فعل لا قوة معه على إعتبار أنّه تحقق وانتهى، ووصف المنتهى بأنّه قوة ولا فعل معها على إعتبار عدم تحقق شيء بعدها. هذا إنْ كان ما ذكرناه هو مراده مما ذكر وهو غريب منه لفظاً ومعنى، أمّا إنْ كان يقصد بأنّ المبدأ والمنتهى ليسا بأجزاء للحركة فهو أغرب. والله العالم.

فتحٌ في الفصل الرابع

في انقسام الحركة إلى توسّطية وقطعية

معالم تقسيم الحركة إلى توسّطية وقطعية غير واضحة وتوصف بالإيهام، فلا نرى من يوافق عليه إلا في الجملة لأنّ الإشكال إنّما نشأ في حقيقة الحركة وكنهها فلا يخلو تقسيم الحركة إلى هذه الأقسام وكذلك مفاهيم نفس الأقسام من نقضٍ وإبرامٍ وردٍّ وبَدَل، بل يمكن أنْ نقول أنّ هذه ليست أقسام للحركة بل تجزئة للحركة، وعلى أيّ حال فإنّه يمكن أنْ يُقال أنّ: الحركة التوسطية: هي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، بحيث لو فرض كونه في أي حدٍّ من حدود المسافة التي يقطعها بالحركة فهو ليس في حدٍّ قبله ولا في حدٍّ بعدَه. وهذا يعني أنّ التوسّط معنىً محققٌ في الخارج، قارٌّ ثابت، لا تدّرج فيه ولا تجدّد، لأنّ التجدّد يلاحظ بالنسبة إلى النسب المتعاقبة المتعلقة بكلّ حدٍّ من حدود المسافة، وتلك النسب خارجة عن حقيقة التوسط، فهي بسيطة غير منقسمة لا جزء لها.

أمّا الحركة القطعية، فقد فُسّرت بأنّها: ما يرتسم في الخيال من الخط المحدود المتصل الحاصل بسبب الحركة التوسطية، وما ذلك إلا بسبب النسب الحادثة بينها وبين كلّ حد من الحدود التي يقطعها المتحرك، وذلك الخط يتزايد آناً فآناً، لذا فهو مقدار سّيال غيرُ قار، ومثلُه الخط الممدود من نزول قطرات المطر من السماء.

هذا هو معنى القسمين بصورة عامة، وللسيد الداماد ﵀ بيان لطيف ننقلُه ونذكر بعض ما يتعلق به إكمالاً للكلام ورفعاً للإيهام وتوضيحاً للمقام:

قال المير محمدباقر الداماد ﵀: ﴿انّ للحركة معنيين، أحدهما حالة بسيطة شخصيّة، هى كون المتحرّك متوسّطاً بين المبدأ والمنتهى، كوناً شخصيّا سيّالاً مستمرّ الذات الشخصيّة، ما دامت الحركة باقية، غير مستقرّ النسبة إلى حدود ما فيه الحركة. فلا محالة، أيّ آن يفرض في زمان الحركة، تكون فيه للمتحرّك موافاة حدّ من الحدود لا تكون له تلك الموافاة قبل ذلك الآن ولا بعده، فلا يكون له ذلك الحدّ فى آنين، كما يكون فى كلّ من حدّى الطرفين المبدأ والمنتهى. وهذه الحالة البسيطة، بحسب نفس ذاتها السيّالة الغير القارة، بحسب نسبتها اللازمة

لها إلى حدود المسافة بالموافاة، يقال لها الحركة التّوسطيّة، وليست هى بحسب نفسها من الموجودات الدّفعية الوجود، ولا من الموجودات التّدريجيّة الحصول، بل هى من الموجودات الزّمانيّة الّتي يستلزم وجودها زماناً ما تكون هى موجودة فيه لا على سبيل الإنطباق على امتداده، بل على أنْ تكون بتمام هويّتها موجودة فى كلّ جزء من أجزائه، وفى كلّ حدّ من حدوده على خلاف الأمر فى الموجودات التّدريجيّة الحصول.

ولا يصحّ أنْ يتوهّم آن مفروض يقال له: إنّه آن أوّل الوجود وابتداء الحصول على خلاف الأمر فى الموجودات الدّفعيّة.

فالحركة بهذا المعنى لا يتصوّر انطباقها على مسافة ما متّصلة، ولا على زمان ما، ولا على أمر ما ممتدّ أصلا، إنّما تكون منطبقة الذّات إنطباقا سيّالا أبداً على حدّ غير منقسم من حدود المسافة و على آن غير منقسم من آنات الزّمان.

و الثّاني هيئة متّصلة هى القطع المنطبق على المسافة المتّصلة ما بين طرفيها المبدأ والمنتهى تقال لها الحركة القطعيّة، و هى تدريجيّة الوجود غير قارّة الأجزاء﴾[1].

وهذا يعني أنّه ﷺ يفرق بين الحركتين؛ بأنّ التوسطية تكون راسمة للزمان، والقطعية واقفة في وعاء الزمان هذا من جهة ومن جهة أخرى؛ إنّ التوسطية تُحسب وتكال بالآن السّيال، والقطعية تقدّر بالزمان.

هذا وقد تعرض بعض الأعلام (ومنهم السيد الداماد ﵀) لمسألة من أنكر الحركتين واستدل على إثباتها بأدلة لا يهمّنا التعرض لها والمهم ما عرفت بما يرتبط بالحركتين.

إشارات في بعض تفاصيل الحركة.

١- إنّ المفهوم المعقول من الحركة بالحمل الأولي وكذا الصورة الخيالية التي يحصل في الذهن على نعت الإتصال والإجتماع، لا تكونان[2] حركة بالحمل الشايع فلا

---

١ القبسات ص٢٠٤-٢٠٥.

٢ أي مفهوم الحركة والصورة الخيالية الحاصلة عن نعت الإتصال.

يكون لها خواص الحركة الخارجية، كما هو شأن سائر المفاهيم. والظاهر أنّ هذا هو المعنى الأول الذي أكدّ الشيخُ الرئيس[١] على عدم وجوده في الأعيان، حيث وصفه بالأمر المعقول.

٢- إنّ الحركة -كما حقّقها صدر المتألهين- ليست من العوارض الخارجية للأشياء، بل هي من العوارض التحليلية للوجود، فمن الوجود ما هو ثابت وما هو سيّال، فكما أنّ الثبات ليس أمراً عارضاً للموجود الثابت؛ كذلك الحركة والسيلان والتدرّج ليس أمراً عارضياً للموجود السيّال، وإنّما ينتزع من الأول مفهوم الثبات، ومن الثاني مفهوم السيلان والتدرّج في الحركة. فليس بأزاء مفهوم الحركة في الخارج إلا نحو وجود الموجودات المتحركة، والوجود السيّال وجود واحد متصل ممتد، وليس له أجزاء بالفعل ولا حدود متميزة، وحدوث الحد والجزء بالفعل يساوق انقطاع الحركة وانفصام الوحدة، لكنَّ الإنقسام بالقوة لا يقف إلى نهاية كما هو الشأن في كلِّ إمتداد وبُعد، كالخط والسطح والزمان، فلا يلزم من صدق الحركة على الخارج كون الشيء بصرف النظر عن حمل الحركة عليها أمراً غير تدريجي، كما يلزم منه وجود كون آني أو أكوان آنية لنفس الحركة كما ربما يُتوهم. ولعل من هذا التوهم نشأ القول بأن الحركة التوسطية تكال بالآن السيّال، فليتأمل[٢].

٣- إنّ الزمان -كما حقّقه صدر المتألهين ليس أمراً مبايناً للأمور الزمانية وظرفاً فارغاً تملؤه الحوادث، بل هو في الحقيقة بعدٌ من أبعاد الموجودات المادية يعبِّر عن ترتُّب أجزائها بالقوة، وقد اعتبروه عرضاً غير قار من أنواع الكم المتصل. وقال ﵀ في المقام: ﴿ولنا في كونه مهية عرضية كلام يجري في سائر أقسام الكم المتصل أيضاً، والأشبه أنّه معقول ثانٍ يُنتزع من نحو وجود الزمانيات بالنظر إلى ترتب أجزائها

---

١ الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء.

٢ وهذا الرأي الأخير هو الذي يفهم من عبارة السيد الداماد المتقدمة.

المفروضة طولياً بحيث لا يوجد جزء إلا مع انعدام جزء سابق عليه، فهذا البُعد الخاص يسمى زماناً، والأشياء الواجدة له تسمى زمانيات، كما أنها بالنظر إلى تغيّرها تدريجاً تسمى متحركات. ونفس التغير التدريجي يسمى حركة، وهما مفهومان متلازمان وليس بينهما عليّة ومعلولية بمعنى التأثير والتأثر الخارجي﴾[1].

٤- إنّ اعتبار (الكون بين المبدأ والمنتهى) أو (التوسط بينهما) كأمر ثابت لا يتغير ولا ينقسم، لا يعني إلا مفهوماً عقلياً هو الحركة بالحمل الأولي، وليس كلياً طبيعياً ولا وجوداً شخصياً خارجياً، وأمّا الكون والتوسط الخارجي فهو أمر تدريجي قابل للإنقسام، ولا يتصف بالثبات والبساطة بمعنى عدم قبول الإنقسام. نعم يتصف بالإتصال والوحدة، ولا ينافي ذلك تحقّق أجزائه المفروضة مترتّباً بعضها على بعض. فإنْ كان المراد بالحركة التوسطية ذلك المفهوم العقلي فإنّه وإنْ كان أمراً ثابتاً لا يتغير ولا ينقسم لكنه ليس أمراً ثابتاً لا ينقسم. ومجرد عدم إعتبار نسبتها إلى الحدود لا يصحّح ثباتها وعدم قابليتها للإنقسام.

فالحركة التوسطية كأمرٍ ثابت غير منقسم لا تنطبق على حقيقة الحركة الخارجية والتي هي حركة بالحمل الشايع، ولا يجدي في ذلك إعتبار نسبتها إلى الثابتات في وعاء الدهر، كما أنّه لا يصح جعلها بهذا الإعتبار راسمة للزمان الذي هو عين التدرج وعدم الثبات، إذا صح جعل الحركة بوجهٍ راسمةً للزمان.

والحاصل أنّ الأمر يدور بين إعتبار الحركة التوسطية كمفهوم عقلي له خاصته من الثبات والكلية وعدم الإنقسام؛ فيلزم نفيها عن الخارج، وبين إلغاء قيد الثبات وعدم الإنقسام؛ فتصير هي الحركة القطعية بعينها، ولا يبقى فرق بينهما إلا بحسب الإعتبار، وليس من شأن الحكيم أنْ يولي عناية بمثل هذا الفرق.

---

١ الأسفار ج٣ ص١٩٩-٢٠٠.

وقد ظهر أنّ نفي الحركة القطعية بمعنى الأمر الواحد المتصل المتدرّج القابل للإنقسام لا إلى نهاية يؤول إلى نفي حقيقة الحركة والقول بالوجودات الآنية المترتبة. اللهم إلا أنْ يكون مراد النافي؛ نفي الأكوان المترتبة بحيث يُعدّ بُعد كل واحد منها قطعاً لحدٍّ من المسافة، أو يكون مراده نفي إجتماع أجزائها في الخارج كإجتماع أجزائها بالخيال-كما لا يبعد هذا المعنى عن كلام الشيخ- فليتأمل[١].

قال المحقق السبزواري:

وحركـــة إمّـــا بمعنـــى القطـــع أو توسّـــط ورســـم الأُولـــى قـــد عنـــوا

مـــا امتـــدّ فـــي خيالنـــا ينبســـط راســـمه بالنســـب التوســـط



---

١ تعليقة على نهاية الحكمة ص٢٩٧-٢٩٩

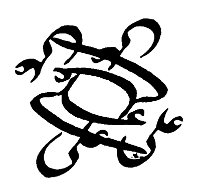
الفصل الخامس
في مبدأ الحركة ومنتهاها

قد عرفت أن في الحركة إنقساما لذاتها فاعلم أن هذا الإنقسام لا يقف على حد نظير الإنقسام الذي في الكميات المتصلة القارة من الخط والسطح والجسم إذ لو وقف على حد كان جزءا لا يتجزأ وقد تقدم بطلانه.

وأيضاً هو إنقسام[١] بالقوة لا بالفعل إذ لو كان بالفعل بطلت الحركة لإنتهاء القسمة إلى أجزاء دفعية الوقوع.

وبذلك يتبين أنه لا مبدأ للحركة ولا منتهى لها بمعنى الجزء الأول الذي لا ينقسم من جهة الحركة والجزء الآخر الذي كذلك لما عرفت آنفا أن الجزء بهذا المعنى دفعي الوقوع غير تدريجية فلا ينطبق عليه حد الحركة لانها تدريجية الذات[٢].

وأما ما تقدم أن الحركة تنتهي من الجانبين إلى قوة لا فعل معها وفعل لا قوة معه فهو تحديد لها بالخارج من ذاتها[٣].



---

١ كلمة (هو) تعني: الإنقسام، وكان الأولى أنْ يقال: الإنقسام بالقوة لا بالفعل.

٢ أي أنّ المبدأ والمنتهى ليسا بأجزاء حقيقية بل أنهما ليسا بأجزاء؛ لأنهما لا يتلائمان مع الوجود الواحد السيّال إلى ما لا نهاية.

٣ كأنّ السيد المصنف قدس سره يريد أنْ يشير إلى أنّ الإعتبار إنّما هو بجهة الحركة لا بمبدئها ومنتهاها.

فتحٌ في الفصل الخامس
في مبدأ الحركة ومنتهاها

عرفنا من تقسيم الحركة وما تقدم من الفصول أنّه لا بدّ للحركة من أمور تتعلق بها، ومنها أنْ يكون لها مبدأ ومنتهى، إذ يستحيل أنْ توجد الحركة بدونهما، ومنه يظهر معلولية الحركة لهما فإنْ انتفى علة الشيء انتفى وجوده كمعلول لها، واستلزام المبدأ أو المنتهى للحركة واضح في تعريفها، لأنّها خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً. فالقوة هي مبدأ الحركة، والفعلية هي منتهاها، والحركة هي نفس الخروج والتوسط بينهما، ومن الطبيعي أنْ يكون هذا في الحركات المحدودة دون الحركات الأزلية والأبدية التي لا مبدأ لها ولا منتهى وإنْ كان تصوّرها يحتاج إلى إعمال دقة نظر وسياحة في عالم الملكوت، بالإضافة إلى أنّ هذا التفصيل راجع إلى التعريف الثاني المزبور. وإلا بناءً على التعريف الأول لا يأتي هذا الكلام.

توجّه مهم:

١- عرفنا أنّ كل حركة لها مبدأ ومنتهى، وأنّ الحركة وجود واحد سيّال، ولكن هذا لا يعني أنّ المبدأ والمنتهى جزء من الحركة، لأنّ كلّ جزء فُرضَ للحركة كان له إمتداد قابل للإنقسام إلى ما لا نهاية، فيلزم أنْ يكون لما فرض أنّه مبدأ مبدأ، ولمبدءه مبدأ وهكذا.

٢- بناء على ما تقدم ينبغي الإلتفات أيضاً إلى أنّه لا يلزم مما ذكر أنْ يكون المبدأ والمنتهى أمرين وجوديين واقعيين في طرفي الحركة، بل يكفي إعتبار الطرفين العدميين -إنْ صح التعبير- مبدأ ومنتهى للحركة، كما هو الحال في سائر الإمتدادات، كالنقطة التي تعتبر مبدأ ومنتهى الخط.

نعم، الأمر الذي لا بدّ من وجوده في كل حركة هو جهة الحركة، وتعدّدُ جهات الحركة أحد أمارات تعدّدها، ولعلّ إعتبار المبدأ والمنتهى إنّما هو بالنظر إلى تعيّن الجهة.

لذا فالقوة والفعل إنّما يصح إعتبارهما مبدأً وغايةً للحركة بالعرض لا بالذات، خاصة بالنظر إلى أنّ المادة هي موضوع الحركة وسيبين ذلك.

الفصل السادس

في موضوع الحركة وهو المتحرك الذي يتلبس بها

قد عرفت أن الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجا وأن هذه القوة يجب أن تكون محمولة في أمر جوهري قائمة به[١] وهذا الذي بالقوة كمال بالقوة للمادة متحد معها فإذا تبدلت القوة فعلا كان الفعل متحدا مع المادة[٢] مكان القوة فمادة الماء مثلا هواء بالقوة وكذا الجسم الحامض حلو بالقوة[٣] فإذا تبدلت الماء هواءا والحموضة حلاوة كانت المادة التي في الماء هي المتلبسة بالهوائية والجسم الحامض هو المتلبس بالحلاوة ففي كل حركة موضوع تنعته الحركة وتجري عليه[٤].

و يجب أن يكون موضوع الحركة أمرا ثابتا تجري وتتجدد عليه الحركة وإلا كان ما بالقوة غير ما يخرج إلى الفعل فلم تتحقق الحركة التي هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجا.

و يجب أن لا يكون موضوع الحركة أمرا بالفعل من كل جهة كالعقل المجرد إذ لا حركة إلا مع قوة ما فما لا قوة فيه فلا حركة له ولا أن يكون بالقوة من جميع الجهات إذ لا وجود لما هو كذلك بل أمرا بالقوة من جهة وبالفعل من جهة كالمادة الأولى التي لها قوة الأشياء وفعلية أنها بالقوة وكالجسم الذي هو مادة ثانية لها قوة الصور النوعية والأعراض المختلفة وفعلية الجسمية وبعض الصور النوعية[٥].



---

١ تعبير دقيق للإشارة إلى أنّه أعم من أنْ يكون مادياً، وهذا أول تمهيد لإيضاح الحركة الجوهرية.

٢ المراد من (الفعل) الصورة لأنّها هي التي تتحد مع المادة، ولعلّه من سهو القلم.

٣ طبيعي أنّ الأمثلة تسامحية فالمناقشة فيها واضحة.

٤ كأنّ العبارة تريد أنْ تبيّن أنّ الموضوع موجود، وهو الذي حدثت عليه التبدلات من الماء إلى الهواء ومن الحموضة إلى الحلاوة.

٥ التفصيل الذي ذكره المصنف ﷺ يريد أنْ يذهب به كما هو الواقع أنّ الحركة لا بدّ أنْ يكون فيها القوة والفعل. وبعبارة أوضح وأصرح: التجرد والتعلق. فكل ما كان مجرداً ومتعلقاً بلحاظ كالنفس ففيه الحركة، وكل ما كان فيه التعلق ولكن له ارتباط بالنفس ففيه الحركة، وهو الأجسام ومواد الأجسام وصورها. وأمّا ما لا تعلّق له وهو المجرد الصرف كالعقل فلا حركة فيه بنظر الفلسفي. أمّا لو أريد فتح الكلام وتجاوز المقام فيمكن أنْ نفترض وجود حركة له مبحوثة في محله.

فتحٌ في الفصل السادس
في موضوع الحركة وهو المتحرك الذي يتلبس بها

إحدى نقاط النزاع بين الفلاسفة المتقدمين، بل وإنّ السبب الرئيسي الذي جعل بعضهم ينكر الحركة؛ هو مسألة هل إنّ للحركة موضوع أو لا، وموضوع الحركة هو ما ظهرت فيه الحركة، أي موصوف الحركة.

وعلى أي حال، يعدُّ وجود الموضوع في الحركة وبقاؤه من الضرورات العقلية في باب الحركة، فإذا لم يبق موضوع الحركة وتعرّض للفناء، فليس بالإمكان القول بأنّ الشيء قد ظهر بواسطة حركته من مرحلة القوة وبلغ مرحلة الفعلية، بل إنّ ما يجب قوله فقط هو أنّ الموضوع كان موجوداً ثم فنى ووجد موضوع آخر بوجود آخر، وهذا يعني انقطاع سلسلة الإتصال بين الموجودات ومراحلها التكاملية.

إنّ مسألة بقاء موضوع الحركة أمر غير قابل للإنكار، وهذه المسألة واضحة على صعيد أنواع الحركات العرضية، إذ الحركة تجري في قسم من المقولات العرضية-وسيأتي تفصيله- وموضوع المقولات العرضية ليس سوى جوهر الجسم.

وهذا الجوهر الجسمي-الذي هو موضوع الحركة- يبقى محفوظاً دائماً في أنواع الحركات العرضية، والذي يتعرض للتغيير والتحوّل إنّما هو صفات الموضوع وحالاته المختلفة، وهذا يعني أنّ الجسم يتحول من الصغير إلى الكبير، ومن الحرارة إلى البرودة، والقُرب والبُعد والإعوجاج والإستقامة وغير ذلك.

نعم اختلفوا في موضوع حركة الجوهر وفيه تفصيل سيأتي في محله.

الموضوع المنطقي والموضوع الفلسفي

من المعلوم أنّ للموضوع إصطلاحاً في علم المنطق وهو: جزء القضية الذي يُحكم عليه، وكذلك له إصطلاحين في الفلسفة بينهما عموم وخصوص مطلق، الإصطلاح العام منهما يشمل الجوهر بما أنّه معروض للاعراض والمادة التي تحل فيها الصورة.

والإصطلاح الخاص يختص بالأخير؛ أي المادة التي تحلّ فيها الصورة فقط. قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود: ﴿يقال (موضوع) لما ذكرنا؛ وهو كل شيء من شأنه أنْ يكون له كمال ما وقد كان له، ويقال (موضوع) لكل محلّ متقوّم بذاته مقوّم لما يحل فيه، كما يقال هيولى للمحل الغير المتقوّم بذاته بل بما يحله، ويقال (موضوع) لكل معنى يحكم عليه بسلب أو إيجاب﴾[١].

وبعد إتضاح هذا، نقول ما هو المقصود من موضوع الحركة وبأي إصطلاح مما ذكر هو؟ فإنْ أُريد بموضوع الحركة موضوع القضية التي يحمل عليه الحركة فيها؛ فالموضوع بالذات هو الوجود، ويحمل عليه الحركة كعارض تحليلي، وتُحمل الحركة على الماهية والمقولة العرضية بما أنّها أنحاء وجودات الأعراض على ما فصلناه في مبحث الأصالة وهنا لا يصح التساؤل في موضوع الحركة الجوهرية بهذا المعنى، وإنْ سُئل عنه كان الجواب السلب التحصيلي.

وإنْ أُريد بالموضوع[٢] محل الصور الجوهرية السّيالة؛ افتقر وجود الموضوع بحركاتها خاصة، فتبقى حركات المواد بلا موضوع؛ إلا على القول بثبوت المادة التي لا فعلية لها ونفي إسناد الحركة إليها لعدم تحصيلها بذاتها.

وكيف كان؛ فإطلاق الموضوع على المادة إنّما هو بإعتبار حلول الصورة فيها لا بإعتبار حركة الصورة. فالحركة بما أنّها حركة لا تقتضي موضوعاً أصلاً، وتوهّمُ لزوم الموضوع الخارجي لكل حركة إنّما نشأ من توهّم كون الحركة من العوارض الخارجية.



---

١ رسائل ابن سينا ص٩٤.

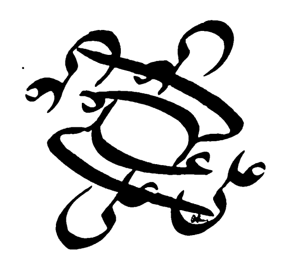
٢ في الحركة.

الفصل السابع
في فاعل الحركة وهو المحرك

يجب أن يكون المحرك غير المتحرك إذ لو كان المتحرك هو الذي يوجد الحركة في نفسه لزم أن يكون شيء واحد فاعلا وقابلا من جهة واحدة وهو محال فإن حيثية الفعل هي حيثية الوجدان وحيثية القبول هي حيثية الفقدان ولا معنى لكون شيء واحد واجدا وفاقدا من جهة واحدة.

وأيضاً المتحرك هو بالقوة بالنسبة إلى الفعل الذي يحصل له بالحركة وفاقد له وما هو بالقوة لا يفيد فعلا.

ويجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمرا متغيرا متجدد الذات إذ لو كان أمرا ثابت الذات من غير تغير وسيلان كان الصادر منه أمرا ثابتا في نفسه فلم يتغير جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء لثبات علته من غير تغير في حالها فلم تكن الحركة حركة هذا خلف.



فتحٌ في الفصل السابع
في فاعل الحركة وهو المحرك

الفاعل يقال على معنيين:

١- الفاعل الإلهي: وهو الذي يفيض وجودَ معلولاته.

٢- الفاعل الطبيعي: وهو الذي يستند إليه تغيرّ الأجسام في أعراضها.

وبناء عليه، فالحركة الجوهرية لما كانت عين وجود الجوهر -كما سيأتي- لا تحتاج إلا إلى فاعل إلهي معطٍ للوجود، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾[١] وهي الولادة الثانية في كلام عيسى عليه السلام: ﴿لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَاوات مَنْ لَم يُولَد مَرَّتَيْنِ﴾[٢].

أمّا الحركات العرضية فهي التي تحتاج إلى فاعل طبيعي أيضاً.

ولا يتوهم أنّ المحرِّك والحركة واحد كما تُوهِّم ذلك في الهيولى والصورة الجسمية وهو أمر واضح؛ لامتناع إجتماع الفاعل والقابل.

قال المحقق السبزواري:

وليس ما حُرِّك ما تحركا إذ كالهيولى الجسم جا مشتركا
وليس عاليان من أجناس مقوّميّ شيء بلا التباس
وفاعل مع قابل لم يتحد وما يفيد أثراً لم يستفد

إشاراتٌ في الفاعل:

١- يمكن أنْ يقال بأنّ مرجع الفاعل الطبيعي إلى الفاعل الإلهي على أي تقدير، وهذا واضح في توحيد الأفعال، لأنّ المحرك للطبيعة هو الوجود الصمدي القاهر فوقه قال

---

١ سورة النور: الآية ٤٠.

٢ شرح أصول الكافي (صدرا) ج١ ص٣٦١.

تعالى: ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾[١]، بعد أنْ عرفت أنّ كل الموجودات متحركة بالحركة الحبيّة ومتوجهة إلى ملكوت معشوقها الأعلى.

يقول العلامة الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته:

وجســـــم يـــــدور حـــــول نفســـــه، ونفسُــــه
إلـــــى العقـــــل تنحـــــو رفعـــــةً فـــــوق رفعـــــةِ
وللعقـــــل إقبـــــال إلـــــى ذروة العلـــــى
يعاوقـــــه الطبـــــع بـــــأنواع الحيلـــــةِ[٢]

وهذا ما أشرنا إليه في حاشية الفصل السابق من إمكان حركة العقل

٢- قيل: إنّه يمكن أنْ يكون الشيء الواحد فاعلاً من جهة وقابلاً من جهة أخرى، وهذا لا مانع منه مع إختلاف الجهة كالطبيب المريض الذي يداوي نفسه، وإنّما الممنوع هو كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً من جهة واحدة.

٣- توجد بعض المخلوقات -إنْ لم نقل كل المخلوقات- تجمع بين فعل الفاعل الطبيعي والفاعل الإلهي، إمّا لنفاذ إرادتها في إرادته تعالى، أو لأنّها ليست شيء أمام وجوده تعالى. هذا من جهة ومن جهة أخرى؛ تتجلى الفاعلية والقابلية فيها بصورة واضحة، وليس ذلك إلا لاعترافها بمحض استقدار الحق عليها وتبعيتها له تعالى في كل شيء، وأشار إلى هذا المعنى صدر المتألهين قدس سره قال: ﴿للنفس في أفاعيلها في هذا العالم طبيعتان مقهورتان تخدم إحداهما لها طوعاً، والأخرى كرهاً، كطاعة طبائع السماء والأرض للباري جلّ إسمه؛ في إتيانهما له كما قال الله تعالى: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾[٣] فإنّ طاعةَ السماويات وإتيانها له في حركاتها الدورية الشوقية من

---

١ سورة طه: الآية ١١١.

٢ قصيدة ينبوع الحياة.

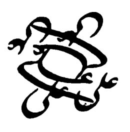
٣ سورة فصلت: الآية١١.

جهة تحريكات الملائكة العقلية والنفسية إياها، فطريةً من غير ممانعة طبيعة أخرى يخالفها، أو قسر قاسر يمانعها، وتلك بخلاف حركات الأرضيات في إنقلاباتها النفسانية وغيرها، فإنّها تخالف مقتضى طبائعها الأسطقسية، وأمّا قوله تعالى: ﴿ قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ﴾[١] فإنّها بعد حصول الإستعدادات وقبول الإستحالات والإنقلابات ولحوق الصور والكمالات صارت كالسماويات قابلة لأنوار المعرفة والإهتداء.

أمّا الطبيعية التي تخدم النفس طوعاً فهي ما ينبعث من ذاتها وتفعل بها الأفاعيل الطبيعية الداخلية كالجذب والدفع والإمساك والإحالة والهضم والتنمية والتوليد وغيرها.

وأمّا التي تخدمها كرهاً فهي التي يتركب منها أعضاؤها وتفعل بها الأفاعيل الخارجية كالمشي والكتابة والصلاة والكفّ والطواف وغيرها.

والأولى باقية مع النفس في النشأة الباقية وفيها سر المعاد الجسماني﴾[٢].



---

١ سورة فصلت: الآية١١.

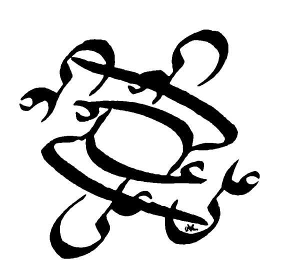
٢ الشواهد الربوبية ص٩١.

الفصل الثامن

في إرتباط المتغير بالثابت

ربما قيل إن وجوب إستناد المتغير المتجدد إلى علة متغيرة متجددة مثله يوجب إستناد علته المتغيرة المتجددة أيضاً إلى مثلها في التغير والتجدد وهلّم جرا ويستلزم ذلك أما التسلسل أو الدور أو التغير في المبدأ الأول تعالى عن ذلك.

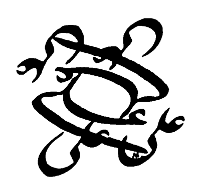
وأجيب بأن التجدد والتغير ينتهي إلى جوهر متحرك بجوهره فيكون التجدد ذاتيا له فيصح إستناده إلى علة ثابتة توجد ذاته لأن إيجاد ذاته عين إيجاد تجدده.



فتحٌ في الفصل الثامن
في إرتباط المتغير بالثابت

من الأمور التي يمكن أنْ يَتوهَّم بها غيرُ المتثبّت مسألة تغيّر العلة بتغيّر المعلول المتجدد. وتوضيح المطلب إنّما يكون بمعرفة الفرق بين الفاعل والقابل، وأوضح فرق هو تجدّد القابل خارجاً دون الفاعل، خاصةَ الفاعلُ الأول والمبدأ الفّياض، فالخير من المبدأ الأول بواسطة العقل الأول والمبادئ العقلية على جميع الموجودات من غير بُخل؛ بإفادة الخيرات وإفاضة الكمالات، وعدم حصول بعض الكمالات لبعض الموجودات إنّما هو لقصوره عن قبول ذلك الكمال لا لبخل في المبادئ الفياضة بالطبع، كإفاضة نور الشمس بالطبع على كل قابل مستعدٍ من الأجسام الهوائية والمائية والأرضية وغير ذلك؛ فالفيض على هذه الأجسام وإنْ كان متساوياً إلا أنّ قبولها لنورها مختلفٌ بحسب إختلاف إستعداداتها.

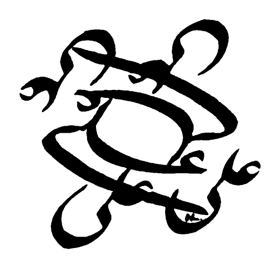
والنتيجة: إنّ الفيض من المبادئ العقلية إنّما يحصل لتغيّر القوابل وإستعدادها لا لتغيّرها في ذاتها، وإلا لو جاز عليها التغيرّ لكان ذلك بسبب تغير علّتها الفاعلة، وتغيّر العلة الفاعلة يكون لتغيرّ ما فوقها من العلل، وهكذا يذهب التغيّر في الإرتقاء حتى ينتهي إلى واجب الوجود لذاته وهو محال تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً. والأمر لا يحتاج إلى مزيد إطالة بعد بداهة عدم تغيّر الحقّ تعالى (سُبحانَ مَنْ يُغيِّر وَلا يَتغيَّر).



الفصل التاسع
في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة

مسافة الحركة هي الوجود المتصل السيال الذي يجري على[١] الموضوع المتحرك وينتزع منه لا محالة مقولة من المقولات لكن لا من حيث إنه متصل واحد متغير فإن لازمه وقوع التشكيك في الماهية وهو محال بل من حيث إنه منقسم إلى أقسام آنية الوجود كل قسم منه نوع من أنواع المقولة مبائن لغيره كنمو الجسم مثلا فإنه حركة منه في الكم يرد عليه في كل آن من آنات الحركة نوع من أنواع الكم المتصل مبائن للنوع الذي ورد عليه في الآن السابق والنوع الذي سيرد عليه في اللاحق[٢].

فمعنى حركة الشيء في المقولة أن يرد على الموضوع في كل آن نوع من أنواع المقولة مبائن للنوع الذي يرد عليه في آن غيره.



١ لو كان المقصود من المسافة هو المعنى العرفي المرتكز لقال: يجري عليه الموضوع. فالحركة هي مقولة قوله: (فإنّ لازمه وقوع التشكيك) بمعنى أنّه لو نسبت الحركة إلى الماهية لكانت مؤثرة وموجودة، والحال أنّها-بناءاً على القول بأصالة الوجود- موجودة بالوجود ومنشأية الآثار بالوجود، بل نترقى ونقول: إنّ الحركة لا تحدث لا في الماهية ولا في أي واحدة من إعتباراتها بما هي ماهية وهذا ما سيتّضح خلال بحث هذه المسألة.

٢ وإنْ كان ما نريد إيراده هو مناقشة في المثال وهو أمر غير محبّذ، ولكن ما ذكره ﷺ يوجب التشويش والإبهام؛ فإنّ الآنات المتعاقبة لنمو الجسم لا يتحول فيها نوع الكم إلى درجات الكم، وهو واضح، ولعلّ هذا هو مقصوده.

فتحٌ في الفصل التاسع
في المسافة التي يقطعها المتحرك بالحركة

المسافة المقصودة هنا ليست ذلك الكم المتصل المقدّر بين نقطتين -كما هو مرتكز بالذهن- بل المقصود هنا هو المقولة التي تُنسب إليها الحركة، مثل نسبة الحركة الوضعية إلى مقولة الوضع، ونسبة الحركة الإنتقالية إلى مقولة الأين.

وبعبارة أوضح: المسافة مثل قناة يجري فيها المتحرك بدون اختصاص الحركة بمسافة بين النقطتين فيمكن أنْ تعمّ كل تحوّل، وبناءً عليه فإنْ تحوّل شيء إلى شيء آخر يتصور على وجوه:

١- أنْ يتحول من فرد -من ماهيةٍ معينةٍ- إلى فرد آخر مع وحدة الصنف.

٢- أنْ يتحول من صنف إلى صنف آخر من ماهية واحدة.

٣- أنْ يتحول من نوعٍ إلى نوع آخر مع وحدة الجنس القريب.

٤- أنْ يتحول من جنس قريب أو متوسط إلى جنس آخر كذلك.

٥- أنْ يتحول من مقولة (جنس عال) إلى مقولة أخرى.

ومن الواضح أنّ الفرضين الأولين لا يوجبان تغيّراً في الذاتيات، أمّا سائر الفروض فيُوهم تغيّر الذاتي وإنقلاب الماهية؛ وما ذلك إلا لاختلاف تفسيرهم للحركة، وقد أوضحنا معناها من أنّها سيلان الوجود، وهذا يعني أنّها ليست من الماهيات ولا من الإعتبارات اللاحقة بها بما أنّها ماهيات فالموجود إنْ كان ثابتاً انعكس في الذهن كمفهوم ماهوي ثابت لا يتغير ولا يتبدل، وأمّا إذا كان سيّالاً فربّما يُنتزع عن جميع حدود حركته ماهية واحدة، وهذا هو أول الفروض المزبورة وهو التحول من فرد إلى فرد. وثاني الفروض من صنف إلى صنف. والفرد والصنف هنا هو الموجود بالقوة. وربما تُنتزع عن الحدود المختلفة ماهيات متعددة، وعند ذلك يقال: إنّه تحوُّل من نوع إلى نوع آخر، ولكن ذلك لا يعني إنقلاب الماهية، إذ الماهية بما أنّها ماهية لم تنقلب عمّا هي عليه وإنّما التحول والتغير واقع في حدود الوجود ويُنتزع من كل

حد من حدوده ماهية خاصة ثابتة بما أنّها ماهية، وأمّا التحول من مقولة إلى مقولة أخرى فغير واقع.

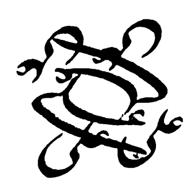
وقد يُظَنُّ أنّ تغيّر الوجود في نفسه الذي يطرد العدم عن الماهية هو الذي يوجب تغيّر الماهية، ولهذا نسب التغير إلى الوجود الناعت؛ وهو مردود. لأنّ الوجود الناعت -الذي يعبر عنه بالمشتقات كالمتكمِّم والمتكيِّف- مفهوم إنتزاعي ولا يعقل التغير فيه إلا بتغير منشأ إنتزاعه.

والحاصل: إنّ جعل المسافة بمعنى ما فيه الحركة هي المقولة إنّما توجه بالنظرة إلى أنّها لا تتغير في أي حركة، فلصدق مفهومها على جميع مراتب الحركة يصح إعتبارها كمجرى لها.

وإنْ كان هذا لا يلائم ما ذهب إليه بعض الأعلام في الجملة، ولكنه لا يبتعد عن أصل المطلب إلا فيما نتبناه من أنّ الماهيات أنحاء الوجود، وتفسير أنّ الحركة لا تكون في الماهيات. والأمر سهل.

يقول المحقق السبزواري:

وقولنـــا الحركـــة فـــي المقولـــة　　　لـــه معـــانٍ أربـــع مقولـــة
مـــن أنّهـــا جـــنس لسـيّال دَعَـــوا　　　وغيـــره أو أنّهـــا الموضـــوع أو
واســـطة فيـــه ومـــن تغيّـــر　　　مـــن نـــوع أو صـــنف لهـــا بـــآخر



الفصل العاشر
في المقولات التي تقع فيها الحركة

المشهور بين قدماء الفلاسفة أن المقولات التي تقع فيها الحركة أربع مقولات الأين والكيف والكم والوضع.

أما الأين فوقوع الحركة فيه ظاهر كالحركات المكانية التي في الأجسام لكن في كون الأين مقولة برأسها كلام وإن كان مشهورا بينهم بل الأين ضرب من الوضع وعليه فالحركة الأينية ضرب من الحركة الوضعية[1].

و أما الكيف فوقوع الحركة فيه وخاصة في الكيفيات غير الفعلية كالكيفيات المختصة بالكميات كالاستواء والاعوجاج ونحوهما ظاهر فإن الجسم المتحرك في كمه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمه.

و أما الكم فالحركة فيه تغير الجسم في كمه تغيرا متصلا بنسبة منتظمة تدريجا كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادة متصلة منتظمة تدريجا.

و قد أورد عليه أن النمو إنما يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم فالكم الكبير اللاحق هو الكم العارض لمجموع الأجزاء الأصلية والمنضمة والكم الصغير السابق هو الكم العارض لنفس الأجزاء الأصلية والكمان متباينان غير متصلين لتباين موضوعيهما فلا حركة في كم بل هو زوال كم وحدوث آخر.

و أجيب عنه أن انضمام الضمائم لا ريب فيه[2] لكن الطبيعة تبدل الأجزاء المنضمة بعد الضم إلى صورة الأجزاء الأصلية ولا تزال تبدل وتزيد كمية الأجزاء الأصلية تدريجا بانضمام

---

١ البتّه ليس مقصود السيد المصنف والمشهور أنّ الوضع من أقسام الأين-كما قد يتوهم- لأنّ هذا خلاف قانون (إنّ القسمة قاطعة للشركة) إذ أنّ الأين قسيم الوضع؛ وإنّما يقصد تَنِيَّنُ أنّ الحركة الأينية ضرب من الحركة الوضعية.

وهو لا يساعد عليه الدليل من جهتين: الأولى؛ إنّ هذا الرأي كان سائداً قبل الشيخ الرئيس ﷺ -كما سيشير- وهو ناتج من توهم أنّ الحركة إنّما تكون لمقولة واحدة. والحال يمكن أنْ تكون لأكثر كما في النمو، وستوافيك في أبيات المحقق السبزواري.

الثانية: إنّ الحركات التبعية ليست بتدريجية بل هي أقرب إلى الدقيّة، وبالأخره سوف لا تكون حركة وضعية، والحال أنّه تَنِيَّنُ قد أثبتها ونفى الحركة في مقولة الأين ولعله من سهو القلم.

٢ لا يخفى التسامح في عبارة السيد المصنف جرياً على عبارة المستشكل إذ لا انضمام من رأس، وهذا الذي يحترز به من كون التكاثف والتخلل حقيقين، بل أنّ كل نمو إنّما هو بجسمه والنمو في الكميات عادةً إنّما يكون بانقسام الخلايا، وإنقسام الخلايا ليس انضمام فالتفت.

الأجزاء وتغيرها إلى الأجزاء الأصلية فيزداد الكم العارض للأجزاء الأصلية زيادة متصلة تدريجية وهي الحركة.

و أما الوضع فالحركة فيه أيضاً ظاهر كحركة الكرة على محورها فإنه تتبدل بها نسبة النقاط المفروضة عليها إلى الخارج عنها وهو تغير تدريجي في وضعها.

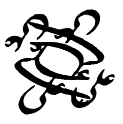
قالوا[١] ولا تقع حركة في باقي المقولات وهي الفعل والإنفعال ومتى والإضافة والجدة والجوهر.

أما الفعل والإنفعال فإنه قد أخذ في مفهوميهما التدريج[٢] فلا فرد آني الوجود لهما ووقوع الحركة فيهما يقتضي الإنقسام إلى أقسام آنية الوجود وليس لهما ذلك.

و كذا الكلام في متى فإنه الهيأة الحاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان فهي تدريجية تنافي وقوع الحركة فيها المقتضية للإنقسام إلى أقسام آنية الوجود.

و أما الإضافة فإنها إنتزاعية تابعة لطرفيها فلا تستقل بشيء كالحركة وكذا الجدة فإن التغير فيها تابع لتغير موضوعها[٣] كتغير النعل أو القدم عما كانتا عليه.

و أما الجوهر فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت وقد تقدم أن تحقق الحركة موقوف على موضوع ثابت باق ما دامت الحركة[٤].



---

١ عندما ذكر السيد المصنف رأي الآخرين ولم يعلّق فهذا يدل على أنّه يوافقهم أو لا أقلّ يسكت عنهم، وإنْ كان الأول أظهر.

والأولى أنْ يقال: فيما فيه الحركة، وليس فيه الحركة ومن المقولات إنّ الأول إنّما يكون بالتدريج والثاني يكون بالدفع أو بالتبع.

٢ يريد السيد المصنف ﷺ أنْ يقول: إنّ الفعل والإنفعال قد أُخذ في مفهوميها التدريج، والحال أنّه لا تدريج في الواقع. والحق إنّهما دفعيان كما هو واضح في الحس والوجدان.

٣ هذا يعني أنّ الإضافة والجدة من التبعيات والدفعية فيها واضحة.

٤ ظاهر هذه العبارة أنّ السيد المصنف يريد إظهار الإشكال بالقول في حركة الجوهر مع أنّه سيثبتها، وإنّما أراد ذكر قول القوم.

فتحٌ في الفصل العاشر
المقولات التي تقع فيها الحركة

المقولات بالنسبة إلى الحركة يمكن أنْ يقال هي على ثلاثة أقسام: قسمٌ تقع فيه الحركة بلا خلاف وهي أربع: الكم والكيف والوضع والأين.

وقسمٌ لا تقع فيه الحركة بلا خلاف، وهي خمس: الفعل والإنفعال والمتى والإضافة والجِدة.

وقسمٌ مختلَف فيه وهو الجوهر، والأرجح بل الأصح أنّه تقع فيه الحركة، لذا فالمقولات التي تقع فيها الحركة خمس، وإنّما ذكرنا هذا التقسيم للإشارة إلى أنّ الجوهر ممّا اختلف في وقوع الحركة فيه، ولا يهمّنا التعرض لما ذكر من الردّ والبدل والنقض والإبرام في المقام، إذ منكر الحركة الجوهرية منكر لعلمه وتجدّده ورقيّ نفسه، لذا لا نرى فائدة في التعرض لأقوال من عارض ولا أدلة من أيّد، بل نريد أنْ يتعامل الباحث مع الحركة الجوهرية بأنّها ضرورية وبديهية التحقق، والمدار في كون المقولة فيها حركة أو لا؛ هو التدرّج وعدمه فمتى ما تحقق التدرج صدقت الحركة، إذ مع الدفع لا يقال أنّ هناك حركة وهو واضح. وعلى أي حال يمكن أنْ يقال في توضيح الحركة بالنسبة إلى المقولات وجوداً وعدماً هكذا:

الحركة في الكم:

وهي تحدث بصورة واضحة في النمو والذبول والتخلّل والتكاثف، وهذه الأمثلة وإنْ كانت ألفاظها ظاهرة المعنى إلا أنّ لها مفاهيم خاصة في هذا الفن أو قد تداخلت معها بعض المفاهيم، وبعض الأمثلة يتداخل بين الكم والكيف والأين مثل مفهوم النمو المشروط بكونه مع استحالة الخليط؛ بمعنى محالية الكمون والبروز ومحالية الفشو والنفوذ وهذه تفصيلات ودقائق يرجع فيها إلى طبيعيات الشفاء، والمهم هنا أنْ يقال: إنّ الحركة التي من كمّ إلى كمّ تسمى حركة نمو، فإنْ كانت إلى زيادة فتسمى بالتخلخل كما في هواء باطن القارورة عند سحبها، وإنْ كانت إلى نقصان فيسمى ذبول-كالمدقوق- أو تكاثف، واشترط المحقق السبزواري رحمه الله أنْ يكون التخلخل والتكاثف حقيقين.

والمقصود من التخلخل الحقيقي؛ هو أنْ يزيد مقدار الجسم من غير أنْ ينضمّ إليه غيره من جسم آخر، ويقابله التكاثف الحقيقي؛ وهو أنْ ينقص مقدار الجسم من غير أنْ ينفصل عنه جزء، فهما من أنواع الحركة في الكم.

الحركة في الكيف: وهي على أنواع

١- اللبس بعد اللبس؛ بمعنى تفاقم الكيف كما في اشتداد الحمرة، وهي حركة كما هو واضح.

٢- الخلع بعد الخلع؛ بمعنى تراجع الكيف في الشدة، كضعف حركة الحمرة إلى الأقل.

٣- الخلع واللبس؛ كالحركة من الإستقامة إلى الإنحناء، أو بالعكس فإنّ الإستقامة والإنحناء ونحوهما من الكيفيات التي تعرض للجسم وغيره من الكميات المتصلة.

الحركة في الوضع:

وأول من قال بها الشيخ الرئيس لأنّ من قبلَه كان يعدّ الحركات الوضعية من مقولة الأين، وهذه الحركة مثل حركة الرحى والدولاب والفلك، وحركة القائم للجلوس وهكذا، وهذه الحركة هي خلع لفرد من مقولة الوضع ولبس لفرد آخر.

الحركة في الأين:

وهي أوضح الحركات عند العرف العام وهي خلع ولبس كالذهاب والإياب وغيرها.

هذا بالنسبة للمقولات التي تقع فيها الحركة. يبقى الكلام عن الجوهر نؤجل الكلام عنه في بحث مستقل تبعاً للسيد المصنف.

قال المحقق السبزواري:

ما هي فيه الخمس ذا المرضيّ   وغيرها دفعي أو تبعي
فالكمّ ما فيه بلا تخالف   لدى تخلخل وفي تكاثف
وفي نمو وذبول استقر   وكونها في الأين والوضع ظهر
والإستحالة تجوز كالنمّو   مع استحالة الخليط والفشو

زيادة المقدار إنْ ما زيد في أجزا، تخلخلٌ وفي تكاثف
الحجم منقوص ولا نقصان من أجزا وذا باسم الحقيقي قُمن
على انتقاش واندماج وعلى رقٍ وغلظة القوام استعملا
على الأخيرين بمشهور صفا ثم من الحركة ما قد سلفا
من باب وضعٍ كان ثانيها ومن كيفية ثالثها لقد زكى

إشارة:

عنون السيد المصنف ﷺ هذ الفصل بالمقولات التي تقع فيها الحركة. ثم عطف إلى ما لا تقع فيه الحركة، والأَولى أنْ يفرد لها باباً خاصاً كي يتطابق العنوان مع المعنون، والأمر سهل.

المقولات التي لا تقع فيها الحركة

وهي الفعل والإنفعال والمتى والإضافة والجدة. فالضابط العام فيها إمّا أنّ الحركة فيها تبعية كالإضافة والجِدة، أو دفعية خارجية. أمّا الفعل والإنفعال وإنْ أُخذ في مفهومها التدريجية، ولكن هذا لا ينفع ما لم تكن تدريجية خارجاً هذا بصورة عامة.

ومن جهة أخصّ، الوجه في عدم قبول الأوّلين (الفعل والإنفعال) للحركة هو أنّ شرط القبول في كل شيء أنْ يكون القابل في ذاته فاقداً للمقبول وضده؛ إذ لو كان في ذاته واجداً للمقبول لكان عروض المقبول منه تحصيلاً للحاصل وهو محال. كما أنّه لو كان القابل واجداً للحركة يستحيل عروض الحركة له من أجل إتحاد القابل والمقبول.

وبناء على هذا فإنّما يكون السكون أو الحركة داخلاً في ذاته إستحال قبوله للحركة أو السكون ومقامنا من هذا القبيل إذ الفعل والإنفعال لا يقبلان الحركة لوجود الحركة في ذاتيهما، بمعنى أنّ التدريج قد أخذ في مفهوميهما لأنّ الفعل هو التأثير التدريجي[1] والإنفعال هو التأثّر التدريجي[2] والتدريج-كما هو معلوم- هو نفس حقيقة الحركة.

---

١ بالحمل الأولي.

٢ بالحمل الأولي.

وقد عرفت مما تقدم أنّ التأثير الآني والتأثّر الدفعي ليسا بداخلين في المقولتين وهنا نقول: إنّ دخول الحركة في مقولةٍ يجعل أفراد تلك المقولة على صنفين: صنف قارّ ثابت، وصنف متصرّم متدرج.

ثم إنّ إنقسام المقولة إلى قسمين متوقف على قبول المقولة للإنقسام بأنْ يكون المَقسَم ممكن التحقق في جميع الأقسام وإلا استحال الإنقسام. وكلا المقولتين ليستا قابلتين للإنقسام إلى القارّ والمتصرّم لاستحالة القرار (الإستقرار) فيهما بعد أنْ فرضنا أنّ التدريج ذاتي لهما. هذا بالنسبة لمقولتي الفعل والإنفعال.

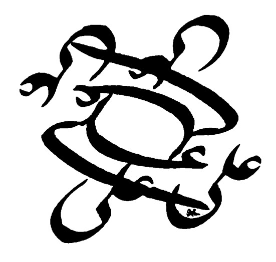
ومنه يعرف عدم وقوع الحركة في مقولة (متى) لأنّها تتقوم بالنسبة إلى الزمان، والزمان حقيقة سيّالة وكائن متصرّم، فتكون مأخوذة في ذاتها التدرّج أيضاً، ومن الواضح أنّ النسبة إلى المتدرّج متدرّجة، إذ ليس للنسبة تقوّم في نفسها، وأنّها تتقوّم بحقيقة ما تقوم به. فالحركة على هذا لا تدخل في مقولة (متى) لكونها متدرّجة في ذاتها.

أمّا الوجه لعدم دخول الحركة في مقولتي الإضافة والجدة، فلأنّ من شرط القبول أنْ يكون للقابل تحقّق في نفسه، حتى يصلح لقبول المقبول ويستطيع أنْ يكون مدخولاً لغيره. فلو لم يكن له مثل هذا التحقق، لم يكن له استطاعة القبول، ويستحيل أنْ يحصل هناك قبول من جهة انتفاء ما يقوم به.

وهذا يعني أنّ حقيقة المقولتين حقيقة نسبية لا إستقلال لها في مرتبة ذاتها، فإنّها ليست إلا الكون في غيرها، والحقيقة النسبية يستحيل صيرورة النسبة مدخولاً لغيرها، سواء كان حركة أم غير حركة.

نعم هاتان المقولتان تقبلان الحركة بتبع أحد طرفيها، فالحركة التبعية الواقعة في مقولة الإضافة كما في حركة أحد المتساويين إلى الطول وبقاء الآخر على حاله، اذ تتبعه حركة الإضافة من المساواة إلى الطول والقصر.

والحركة التبعية في مقولة الجدة، كما في حركة القلنسوة الموضوعة على الرأس، فتتحرك الهيئة الكاملة بينها وبين الرأس من فرد إلى فرد[١] .



١ الفلسفة العليا للسيد رضا الصدر ص٢٠٠ - ٢٠٢ بتصرف.

الفصل الحادي عشر
في تعقيب ما مر في الفصل السابق

ذهب صدر المتألهين إلى وقوع الحركة في مقولة الجوهر واستدل عليه بأمور أوضحها أن وقوع الحركة في المقولات الأربع العرضية يقضي بوقوعها في مقولة الجوهر لأن الأعراض تابعة للجواهر مستندة إليها إستناد الفعل إلى فاعله[1] فالأفعال الجسمانية مستندة إلى الطبائع والصور النوعية وهي الأسباب القريبة لها وقد تقدم أن السبب القريب للحركة أمر تدريجي كمثلها فالطبائع والصور النوعية في الأجسام المتحركة في الكم والكيف والأين والوضع متغيرة سيالة الوجود كأعراضها ولو لا ذلك لم يتحقق سبب لشيء من هذه الحركات.

وأورد عليه أنا ننقل الكلام إلى الطبيعة المتجددة كيف صدرت عن المبدإ الثابت وهي متجددة.

وأجيب عنه بأن الحركة لما كانت في جوهرها فالتغير والتجدد ذاتي لها والذاتي لا يعلل فالجاعل إنما جعل المتجدد لا أنه جعل المتجدد متجددا[2].

وأورد عليه أنا نوجه إستناد الأعراض المتجددة إلى الطبيعة بهذا الوجه بعينه من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجددة فالتجدد ذاتي للعرض المتجدد والطبيعة جعلت العرض المتجدد ولم تجعل المتجدد متجددا.

وأجيب عنه بأن الأعراض مستندة في وجودها إلى الجوهر وتابعة له فالذاتية لا بدّ أن تتم في الجواهر.

---

١ لعلّ العبارة فيها شيء من التسامح وهو غير مخلّ، وكان من الأولى-فنياً- أنْ يقول: إنّ الأعراض تابعة للجواهر لأنّها قائمة فيه.

٢ الطبيعة المومى إليها والتي يكون التغير والتجدد ذاتياً لها؛ المقصود منه: الزوج التركيبي من الوجود والماهية والتي يكون الوجود فيها هو بذاته متصفاً بشيء (وهنا الحركة) لا يُسأل عن علته؛ إذ الطبيعة متكونة من الوجود والماهية ولا علة لحركتها إلا ذاتها، والذاتي لا يسأل عن علته. ولذا قيل الذاتي لا يُعلّل، وهذا ما أشير إليه في عبائر القوم المشهورة من: إنّ الله أوجد المشمش وبوجود المشمش أوجد مشمشيته، وكان القوم يريدون أنّ الباري تعالى وتقدس أعطى الوجود دون الماهيات، وعندما تحرك الوجود أوجد الماهيات، وكلامهم في هذا البيان لا يخلو من مناقشة في الجملة. والأولى أنْ يقال: إنّ الباري تعالى وتقدس أعطى الوجود للأشياء فصار الوجود على أنحاء، وأحد الأنحاء هو المشمش-بناءاً على تفسيرنا للماهيات- وهو أسدّ وأليق بعموم خالقيته تعالى ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [سورة طه: الآية ٥٠]. وعبارة كل شيء هنا يعني أنحاء الوجود المتعددة والمختلفة وبهذا يحصل الربط بين الثابت والمتغير بأنحائية الوجود المطلق وما ذلك إلا إشارة إلى دور الوجود المنبسط والواسطة في الفيض ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيۡفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [سورة الفرقان: الآية ٤٥].

وأورد عليه أيضاً أن القوم صححوا إرتباط هذه الأعراض المتجددة إلى المبدإ الثابت من طبيعة وغيرها بنحو آخر وهو أن التغير لاحق لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية وكتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية التي على خلاف الطبيعة وكتجدد إرادات جزئية منبعثة من النفس في كل حد من حدود الحركات النفسانية التي مبدؤها النفس.

وأجيب عنه بأنا ننقل الكلام إلى هذه الأحوال والإرادات المتجددة من أين تجددت فإنها لا محالة تنتهي في الحركات الطبيعية إلى الطبيعة وكذا في القسرية فإن القسر ينتهي إلى الطبيعة وكذا في النفسانية فإن الفاعل المباشر للتحريك فيها أيضاً الطبيعة كما سيجيء.

ويمكن أن يستدل على الحركة في الجوهر بما تقدم أن وجود العرض من مراتب وجود الجوهر من حيث كون وجوده في نفسه عين وجوده للجوهر فتغيره وتجدده تغير للجوهر وتجدد له.

ويتفرع على ما تقدم أولا أن الصور الطبيعية المتبدلة صورة بعد صورة على المادة بالحقيقة صورة جوهرية واحدة سيالة تجري على المادة وينتزع من كل حد من حدودها مفهوم مغاير لما ينتزع من غيره.

هذا في تبدل الصور الطبيعية بعضها من بعض وهناك حركة اشتدادية جوهرية أخرى هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعية ثم النباتية ثم الحيوانية ثم الإنسانية.

وثانيا أن الجوهر المتحرك في جوهره متحرك بجميع أعراضه لما سمعت من حديث كون وجود الأعراض من مراتب وجود الجوهر الموضوع لها.

ولازم ذلك كون حركة الجوهر في المقولات الأربع أو الثلاث من قبيل الحركة في الحركة وعلى هذا ينبغي أن تسمى هذه الحركات الأربع أو الثلاث حركات ثانية وما لمطلق الأعراض من الحركة بتبع الجوهر لا بعرضه حركات أولى.

وثالثا أن العالم الجسماني بمادته الواحدة حقيقة واحدة سيالة متحركة بجميع جواهرها وأعراضها قافلة واحدة إلى غاية ثابتة لها الفعلية المحضة[1].

الفصل الثاني عشر
في موضوع الحركة الجوهرية وفاعلها

قالوا إن موضوع هذه الحركة هو المادة المتحصلة بصورة ما من الصور المتعاقبة المتحدة بالإتصال والسيلان فوحدة المادة وشخصيتها محفوظة بصورة ما من الصور المتبدلة وصورة ما

---

١ لتسير به نحو الخير والصلاح والكمال.

وإن كانت مبهمة لكن وحدتها محفوظة بجوهر مفارق هو الفاعل للمادة الحافظ لها ولوحدتها وشخصيتها بصورة ما فصورة ما شريكة العلة للمادة والمادة المتحصلة بها هي موضوع الحركة.

و هذا كما أن القائلين بالكون والفساد النافين للحركة الجوهرية قالوا أن فاعل المادة هو صورة ما محفوظة وحدتها بجوهر مفارق يفعلها ويفعل المادة بواسطتها فصورة ما شريكة العلة بالنسبة إلى المادة حافظة لتحصلها ووحدتها.

و التحقيق أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركة[1] إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة ولا تنثلم بطرو الإنقسام عليها وعدم إجتماع أجزائها في الوجود فإتصال الحركة في نفسها وكون الإنقسام وهميا غير فكي كاف في ذلك وإن كانت لأجل أنها معنى ناعتي يحتاج إلى أمر موجود لنفسه حتى يوجد له وينعته كما أن الأعراض والصور الجوهرية المنطبعة في المادة تحتاج إلى موضوع كذلك توجد له وتنعته فموضوع الحركات العرضية أمر جوهري غيرها وموضوع الحركة الجوهرية نفس الحركة إذ لا نعني بموضوع الحركة إلا ذاتا تقوم به الحركة وتوجد له والحركة الجوهرية لما كانت ذاتا جوهرية سيالة كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها فهي حركة ومتحركة في نفسها.

و إسناد الموضوعية إلى المادة التي تجري عليها الصور الجوهرية على نحو الإتصال والسيلان لمكان إتحادها معها وإلا فهي في نفسها عارية عن كل فعلية.



---

١ ظاهر عبارة السيد المصنف ﵀ إثبات الموضوع للحركة بنحو الحيثية المطلقة ونحن نريد إثبات الموضوع للحركة بما أنّ الحركة دائمة مطلقة ولولا خوف مخالفة المشهور لقلنا بأنّها مطلقة عامة.

توضيح ذلك: إنّ السيد المصنف يريد أنْ يقول: بأنّ الحركة يمكن أنْ تقف، فما دامت لم تقف فالموضوع موجود.

ونحن نقول: إنّ الحركة لا تقف وبقاء الموضوع كذلك لا يقفي على ما ستجده في بحوث هذا الفصل.

فتحٌ في الفصل الحادي عشر والثاني عشر
ما يرتبط بالحركة الجوهرية

الكلام في الحركة الجوهرية كثير وشائك لا يمكن السيطرة عليه إلا بترتيبه على أمور:

الأول: مفهوم الحركة الجوهرية.

و تعني سير الجوهر في الجوهر ليكون جوهراً مسيراً لنفسه، ويكون الجوهر مسيراً للجوهر[١] فإنّ المتحرك في جميع أصناف الحركات هو الجوهر دون غيره.

الثاني: إنّ الحركة في الجوهر تدريجية لا دفعية

عرفت في بداية هذا الفصل وما بعده أنّ التغيّر إمّا تدريجي أو دفعي واتضح لك معنى ذلك، وإنّ ما يكون تدريجياً ليس إلا الحركة. والآن نريد أنْ نثبت أنّ الحركة في الجوهر تكون تدريجية.

إنْ قلتَ: إثبات كون الحركة تدريجية في الجوهر لا بدّ أنْ يتأخر عن إثبات أصل وجود الحركة في الجوهر.

قلتُ: ذكرنا إنّنا نقول بأنّ حرّكة الجوهر ثابتة بالوجدان فضلاً عن البرهان وإنْ كنا سنضطر إلى ذكر محل الخلاف وإثبات الحركة الجوهرية جرياً على ما ذكره الأعلام في المقام، ولكنّنا نريد أنْ يتعامل الطالب مع أصل مبحث الحركة الجوهرية كأحد المسلّمات ثم يدرس باقي التفصيلات. وعلى أيّ حال فالتغيّر على نحوين: تدريجي ودفعي.

أمّا التغير التدريجي: فهو التغير الذي تصل بواسطته الأشياء من مرحلة القوة إلى مقام الفعلية وهو الذي يعد أصلاً للحركة. وعلى هذا الأساس عُرِّفت الحركة كما تقدم من أنّها: الخروج التدريجي للشيء من مرحلة قوّته إلى مقام فعليته.

وأمّا التغير الدفعي: فهو الذي لا يمكن أنْ يحصل بدون شيئين؛ أحدهما: الموضوع الذي يقبل التغيير، والآخر: قوة قبول التغيير قبل وقوع التغيير. وما كان بحاجة في وجوده إلى

---

١ إنّما تكرر كلمة الجوهر من باب أنّ للجوهر أقساماً خمسة فالحركة موجودة في جميع الأقسام.

هذين الشيئين ليس بإمكانه أنْ يتحقق بدون وجود الحركة. هذا هو معنى التدرج والدفع في هذا المقام وبناء عليه يتضح:

إنّ من المتعذر حدوث أي تغيير في العالم بدون وجود الحركة، وهذا أمر واضح على صعيد التغيّر التدريجي إذ التغير التدريجي هو الحركة غير أنّ الإختلاف بين الأعلام يدور حول التغيّر الدفعي وهل إنّه ظاهرة واقعة خارج زمان الحركة؟؛ وهذه الفكرة نابعة من عدم الإعتراف بوجود الحركة في الصور الجوهرية. وهذا ما لا يقبله العقل لأنّ إنكار الحركة في الصور الجوهرية يعني إنكار أي تغيير دفعي في عالم الخارج.

لذا ينبغي القول بأنّ الحركة في جوهر العالم أمرٌ تدريجي لا ينسجم مع أي حالة دفعية(قفزة)، بل إنّ من أوضح براهين إثبات الحركة الجوهرية هو إنقلاب صورةٍ نوعيةٍ ما إلى صورة نوعية أخرى بالتدريج لا بالإنقلاب -وإنْ تُوهِّم ذلك-.

الثالث: أصل الخلاف في المسألة

ذهب القدماء ما قبل صدر المتألهين ﷺ إلى أنّ الجوهر لا تقع فيه الحركة لأنّه مستلزم لانتفاء موضوع للحركة (وهو المتحرك)، إذ المتحرك في جميع المقولات التي تقع فيها الحركة هو الجوهر[1]، فلو كان الجوهر هو المسير للحركة فإنّ الحركة تبقى بلا متحرك وهو مستحيل، ومن المعلوم أنّ المسير في الحركة الجوهرية هو الجوهر دون سواه، لذا قالوا بعدم وقوع الحركة.

إذن، القول بهذه النظرية متوقف على إثبات بقاء موضوع الحركة وعدمه. فإذا ثبت وجود موضوع للحركة فالنظرية صحيحة ولا داعي لذكر النقض والإبرام في هذا المجال.

---

١ على إعتبار إنّ الموضوع الذي يقوم فيه جميع الأشياء.

الرابع: موضوع الحركة الجوهرية وبقاؤه وإثبات النظرية

من المعلوم أنّ الجوهر بأنحاءه الخمسة متقدمة الذكر[١] هو مدار البحث، وإنّه لا بدّ من وجود موضوعٍ للحركة وحركةٍ في مسير، وهذا المطلب يتعلّق بالموجودات الجسمانية.

فالموجود الجسماني ذو مراتب مختلفة وصور عديدة في حركته الجوهرية وهذه المراتب في حالة تغير مستمر، ولكن هناك قدر جامع بين مختلف هذه المراتب والصور ويتمثل هذا القدر الجامع في سنخ وجود الصورة. وصورةُ الشيء الجوهري ذات عرض وجودي عريض وشخصية واسعة، ويبقى وجود الصورة الجوهرية محفوظاً في جميع مراحل الحركة، لأنّ ما يقبل التغيّر بنحو الإتصال ليس سوى مختلف أفراد الجوهر، ومعنى هذا الكلام هو أنّ الموجود الجسماني في حالة حركة دائمة من مرحلة جوهرية لأخرى. وبتعبير آخر: الموجود الجسماني ذو حدود جوهرية لا تحصى، وهو في حالة حركة من حدٍّ إلى حدٍّ آخر وتؤلف هذه الحدود الواقعة في مسار الحركة مختلف مراحل الجوهر.

ويمكن أنْ نقول:

إنّ حفظ وحدة الشخص الموجود، هي التي تحفظ بقاء الموضوع في مختلف مراحل الحركة الجوهرية، ويحصل هذا الحفظ إمّا عن طريق الوحدة العقلية للفاعل المدبّر أو عن طريق الوحدة الإيهامية للقابل الصرف.

والوحدة العقلية للفاعل المدبِّر: هي عبارة عن إحاطة العقل الفعال بجميع التحولات والتغيّرات الحاصلة للموجود في الحركة الجوهرية.

والوحدة الإيهامية للقابل: هي عبارة عن وحدة الهيولى الأُولى.

إنّ ما يمكن أنْ يمنح التشخص للهيولى الأُولى هي فقط الصور الجوهرية التي لا تحصى، وما يتحول خلال مختلف المراحل والمراتب التي لا تحصى هي خصوصية كل صورة من تلك الصور.

---

١ العقل والنفس والصورة والمادة والجسم.

إنّه ينبغي القول: بأنّ جميع مراحل الجوهر التي لا تحصى موجودة بوجود متصل واحد، ولهذا الوجود المتصل الواحد في مرحلة القوة، أنواع مختلفة ومراحل لا تحصى. وتؤلف المعاني الذاتية والفصولُ المنطقية في مختلف الأنواع مراحلَ مختلفة ومظاهرَ عديدة لهذا الموجود المتصل الواحد. ولهذا يقال مثلاً: يطوي الإنسان منذ ولادته وحتى وفاته مراحل مختلفة، حيث تبقى شخصية الإنسان محفوظة في جميع هذه المراحل بحيث لو مارس في عنفوان شبابه عملاً ما –خيراً كان أم شراً– فإنّه يبقى مسؤولاً عنه حتى آخر عمره، لأنّ شخصية الفرد في نهاية العمر ليست سوى نتيجة وتتمة لشخصيته في بداية العمر. إذن موضوع الحركة الجوهرية في الإنسان والتي يتكامل بها، هو شخصية الإنسان والتي تبقى محفوظة في مختلف مراحل الحركة.

يقول الملا محسن الفيض الكاشاني تُدَسُّ الشريف في المقام: ﴿لا بدّ في كلِّ حركة–في أي مقولة وقعت– أنْ يكون الموضوع فيها ثابتاً لوجوده وتشخّصه، وتتبدل عليه أفراد تلك المقولة بحيث يكون له في كل آن فُرض من آنات زمان تلك الحركة فردٌ من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفةً نوعيةً أو صنفية، إلا أنّه يكفي في بقاء الموضوع إنحفاظ وحدته الشخصية بوحدة عقلية فاعلية نورية كالعقل المدبِّر المعتني بكلاية الشخص وحفظه في مراتب التطورات والتقلبات في النشآت، أو بوحدة إبهامية قابلية، كوحدة المادة الأُولى، فإنّه يكفي في تشخصها وجود صورةٍ ما وكيفيةٍ ما وكميةٍ ما وأينٍ ما، إلى غير ذلك من الأعراض؛ ويجوز التبدّل له في خصوصيات كلٍّ منها، فهذه الأفراد الغير المتناهية إنّما توجد بوجود واحد إتصالي له حدود غير متناهية بالقوة، بحسب حدود مفروضة فيه﴾[1].

وعلى أي حال لا يشكّ أحدٌ في جوهرية النفس، وكذا لا يشكّ أحد في أنّها في حركة تكاملية تربوية حبيّة تدريجية، كما لا يُشكّ بأنّها هي موضوع الحركة وليس شيئاً آخر، ولذا فإنّها باقية دائمة. فكيف يمكن إنكار الحركة الجوهرية؟.هذا بالنسبة للنفس؛

---

١ عين اليقين ج ١ ص٢٣٧.

أمّا باقي الجواهر فبالإضافة إلى ما تقدم، فإنّ الطبيعة في حدّ ذاتها سيّالة ومتحركة، بل إنّ أيّ حركة في أيّ مقولة من المقولات العرضية تابعة للحركة في الجوهر الجسماني الذي قامت فيه، بل نترقى ونقول: إنّ الحركة في المقولات الأربعة العرضية متغيّرة بدون الحركة في الجوهر الجسماني لهذا العالم، إذ أنّ طبيعة هذا العالم في حالة حركةٍ مستمرةٍ وبهدفٍ، وتسوق قافلة الموجودات ومسيرة الكائنات نحو المقصد المتعالي. ولا توجد لحظة توقف واحدة في هذا السير الصعودي، والسفر الدائمي الذي يملأ جميع أرجاء الكون.

ومن كل هذا يثبت وجود الموضوع للحركة وبقاءه، وبذا تثبت الحركة الجوهرية.

الخامس: فاعل الحركة الجوهرية (محرّك الحركة الجوهرية).

مما تقدم يتّضح أنّ المحرك للجوهر هو نفس طبيعة الجوهر المفروضة لتلك الأعراض، فلو لم تكن متحركة في ذاتها بل كانت قارّة في نفسها لما صدر منها إلا فعل واحد، وهو تحويل واحد لبعض عوارضها، وذلك لكونها غير قادرة على غيرها، وفاقدة لمعطيه.

هذا بالنظر إلى الفاعل المباشر الطبيعي، أمّا المحرّك في الحركة الجوهرية النوعية لجميع الطبائع الكونية فهو الفاعل القدسي الذي يفيض على العالم بفيضه الدائم المستمر. فكل حدٍّ من فيضه كمالٌ للمستفيض، وهو كمال بالفعل بحسب نفسه، وكمال بالقوة بالنسبة إلى كمال مستقبل وهكذا... وهذا المعنى واضح في النصوص القدسية؛ منها ما عن أمير المؤمنين عليه السلام موضحاً أنّه تعالى يحرّك ولا يتحرك، قال عليه السلام: ﴿لا يَجْرِي عَلَيْهِ السُّكُونُ وَالْحَرَكَةُ، وَكَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ وَيَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ أَبْدَاهُ﴾[1] وما ورد عن مولانا الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: ﴿..... كُلُ مُتَحَرِّكٍ مُحْتَاجٌ إِلَى مَنْ يُحَرِّكُهُ أَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ، فَمَنْ ظَنَّ بِاللَّهِ الظُّنُونَ هَلَكَ﴾[2].

وقد أوضح صدر المتألهين رحمه الله هذه العبارة بقوله: {إنّ كلّ متحرك لا بدّ له من محرّك غيره سواء كان مبايناً له؛ كالحركات النفسانية ..... أو مقارناً له كالحركات الطبيعية ..... وذلك لأنّ

---

١ بحار الأنوار ج٥٤ ص٣٠.

٢ الكافي ج١ ص١٢٥.

الحركة صفة حادثة؛ لكون أجزائها غير مجتمعة في الوجود، فكلُّ جزء منها مسبوقٌ بجزء آخر، فيكون جميعاً حادثة، وما يتركب فهو أولى، فهي لكونها صفة تحتاج إلى قابل، ولكونها حادثة تحتاج إلى فاعل، ولا بدّ أنْ يكون فاعلها غير قابلها، لأنّ المحرك لا يحرك نفسه بل لشيءٍ يكون متحركاً بالقوة﴾[١].

السادس: نتائج الحركة الجوهرية

يمكن استقصاء عدة نتائج تستفاد من الحركة الجوهرية وهي:

١- الحدوث الزماني للعالم. إذ بعد إثبات الحدوث والتجدّد المستمرين في ذات العالم الذي وجد بعد أنْ لم يكن فوجودُه وحركتُه تُثبِتُ حدوثَه.

٢- جسمانية النفس أو إرتباطها بالجسم. وهذا واضح خلال طيّ الإنسان لمراحل التكامل الأخلاقي النفسي وقد ذكرنا ذلك في أكثر من مورد.

٣- المعاد الجسماني وإمكان رجوعه وكون الجسم والنفس والروح مراتب من حقيقة واحدة للإنسان.

٤- تعريف الزمان وتعيينه من باب أنّ أصل جوهر العالم في حركة، فإنّ الزمان هو مقدار حركة جوهر الطبيعة ومعيار قياسه.

٥- ربط المتغير بالثابت. حيث وضحت النظرية كيفية إرتباط موجودات عالم الطبع بحضرة الأحدية، وتفسير علة العلل والعلة الأُولى التي صدرت منها جميع الموجودات وهو نفس ربط القديم بالحادث، إمّا بالجملة أو في الجملة على الخلاف.

٦- تفسير بعض الظواهر القرآنية والحوادث المعصومية. من تغيّر عصا موسى عليه السلام إلى أفعى، ونزول صورة الأسد من السجادة بأمر الإمام الهادي عليه السلام وصيرورتها أسداً بالفعل، وغير ذلك.

---

١ شرح أصول الكافي (صدرا) ج٣ ص٣٠٢.

٧- معرفة التوحيد الصمدي على تفصيل في محلّه.

٨- بطلان التناسخ وما شابهه.

٩- معرفة كيفية حشر الجمادات والنباتات.

١٠- إثبات المثال الصعودي للإنسان.

١١- الوصول إلى الغايات والإستكمالات الذاتية للطبيعيات.

١٢- معرفة ما فوق الوحدة العددية للنفس الناطقة الإنسانية والعلم بمقام الوحدة الجمعية لها.

١٣- معرفة الحركة الطبيعية الجوهرية وهي الحركة الحبية والحياتية والوجودية وتفاضلُ درجات.

١٤- فعل الطبيعة الذاتي المومى إليه لا يكون في للخير والصلاح.

خاتمة:

ذكر العلامة الشيخ حسن زاده آملي (دامت بركاته) في كتابه (گشتى در حركت) مطالب مرتبة حول الحركة الجوهرية قريباً مما ذكرناه أنهاها إلى سبعة وعشرين مطلباً، ولكن أبرزها -مما ذكر- نقطتان: التاسعة والثالثة عشر، أمّا التاسعة فقد ذكر في أنّ لفظه جهان (أي العالم) إسم فاعل من (جهيدن) بمعنى الوثوب والحركة، يقال لعالم الطبيعة (جهان) أي المتحرك. وبه يثبت أنّ أصل اشتقاق كلمات العالم من المتحرك أي المتغيّر.

وأمّا الثالثة عشر فهي: إنّه ورد في الدعاء الأول من الصحيفة السجادية: ﴿ثُمَّ سَلَكَ بِهِمْ طَرِيقَ إِرَادَتِهِ، وَبَعَثَهُمْ فِي سَبِيلِ مَحَبَّتِه﴾[١] وفيه إشارة إلى الحركة الجوهرية، ومن أراد المراجعة والإستزادة فليراجع الكتاب المذكور[٢].

---

١ الصحيفة السجادية الدعاء الأول.

٢ گشتى در حركت.

الفصل الثالث عشر
في الزمان

إنا نجد الحوادث الواقعة تحت الحركة منقسمة إلى قطعات لا تجامع قطعة[1] منها القطعة الأخرى في فعلية الوجود لما أن فعلية وجود القطعة المفروضة ثانيا متوقفة على زوال الوجود الفعلي للقطعة الأولى ثم نجد القطعة الأولى المتوقف عليها منقسمة في نفسها إلى قطعتين كذلك لا تجامع إحداهما الأخرى وهكذا كلما حصلنا قطعة قبلت القسمة إلى قطعتين كذلك من دون أن تقف القسمة على حد.

و لا يتأتى هذا إلا بعروض إمتداد كمي على الحركة تتقدر به وتقبل الإنقسام وليس هذا الإمتداد نفس حقيقة الحركة لانه إمتداد متعين وما في الحركة في نفسها إمتداد مبهم نظير الإمتداد المبهم الذي في الجسم الطبيعي وتعينه الذي هو الجسم التعليمي.

فهذا الإمتداد الذي به تعين إمتداد الحركة كم متصل عارض للحركة نظير الجسم التعليمي الذي به تعين إمتداد الجسم الطبيعي للجسم الطبيعي إلا أن هذا الكم العارض للحركة غير قار ولا يجامع بعض أجزائه المفروضة بعضا بخلاف كمية الجسم التعليمي فإنها قارة مجتمعة الأجزاء.

و هذا هو الزمان العارض للحركة ومقدارها وكل جزء منه من حيث أنه متوقف عليه الآخر متقدم بالنسبة إليه ومن حيث إنه متوقف متأخر بالنسبة إلى ما توقف عليه والطرف منه الحاصل بالقسمة هو الآن.

و قد تبين بما تقدم أولا أن لكل حركة زمانا خاصا بها هو مقدار تلك الحركة وقد أطبق الناس على تقدير عامة الحركات وتعيين النسب بينها بالزمان العام الذي هو مقدار الحركة اليومية لكونه معروفا عندهم مشهودا لهم كافة وقد قسموه إلى القرون والسنين والشهور والأسابيع والأيام والساعات والدقائق والثواني وغيرها لتقدير الحركات بالتطبيق عليها.

و الزمان الذي له دخل في الحوادث الزمانية عند المثبتين للحركة الجوهرية هو زمان الحركة الجوهرية[2].

---

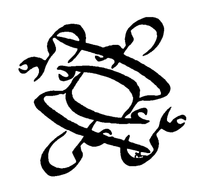
١ قطعات الزمن لها حالات ثلاث: ففي القطعة الأولى تكون الفعلية والثانية تكون القوة، وعند الإنتقال من القطعة الأولى إلى القطعة الثانية تكون القطعة الثانية بالفعل والثالثة بالقوة، أمّا الأولى فتعدّ من المعدومات.

٢ أمّا من لم يقل بالحركة الجوهرية فبمقتضى المقابلة يكون الزمان عنده هو زمان الحركة للأعراض الأربعة، ولكن الأعراض الأربعة متحركة بالجوهر، وبالأخره ينتهي كل زمان إلى الحركة الجوهرية.

و ثانيا أن التقدم والتأخر ذاتيان بين أجزاء الزمان بمعنى أن كون وجود الزمان سيالاً غير قار يقتضي أن ينقسم لو انقسم إلى جزء يتوقف على زواله وجود جزء آخر بالفعل والمتوقف عليه هو المتقدم والمتوقف هو المتأخر وثالثا أن الآن وهو طرف الزمان والحد الفاصل بين الجزءين لو انقسم هو أمر عدمي[١] لكون الإنقسام وهميا غير فكي.

و رابعا أن تتالي الآنات[٢] وهو إجتماع حدين عدميين أو أكثر من غير تخلل جزء من الزمان فاصل بينهما محال وهو ظاهر ومثله الكلام في تتالي الآنيات المنطبقة على طرف الزمان كالوصول والإفتراق.

و خامسا أن الزمان لا أول له ولا آخر له بمعنى الجزء الذي لا ينقسم من مبتدئه أو منتهاه لأن قبول القسمة ذاتي له.



---

١ وصف (الآن) بالعدمي فيه مسامحة، ولعل السيد العلامة أعلى الله في الجنان مقامه يريد أنْ يقول إنّه أمر إعتباري وليس عدمي؛ كيف وهو له مفهوم إنتزاعي ويخبر عنه، ومدار التقسيم والتفصيل في قطعات الزمان.

٢ التعليق هو التعليق وبناءً عليه تنتفي الإستحالة.

فتحٌ في الفصل الثالث عشر

في الزمان

الزمان: هو مقياسٌ لتقدير الحركة في الزمان.

ويُقال الزمان على عدة معانٍ وموارد وهي:

١- الزمان: هو الوقت كثيره وقليله. وهو المدّة الواقعة بين حادثتين: أُولاهما سابقة وثانيهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد وزمان الشباب، ويجمع على أزمنة.

٢- الزمان في أساطير اليونانيين. وهو الإله الذي يُنضِج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها.

٣- الزمان المقابل للدهر والسرمد؛ والفرق بينها: إنّ نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد.

٤- الزمان بمعنى مقدار حركة الفَلَك الأعظم، لأنّ الزمان متفاوت زيادة ونقصاً، فهو على هذا كمٌّ متصل وليس كمّاً منفصلاً، لامتناع الجوهر الفرد، فلا يكون مركباً من آنات متتالية، غاية الأمر إنّه غير قارّ، وبهذا يكون مقداراً للحركة، وهذا المعنى منسوب لأرسطو.

٥- إنّ الزمان أمرٌ إعتباري موهوم وهذا رأي المتكلمين. أمّا الأشاعرة فقد قالوا: إنّه متجدّد معلومُ يقدّر به متجددٌ آخرُ موهوم. وقال الرازي: إنّ للزمان-كالحركة- معنين: أحدهما؛ أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة، وثانيهما؛ أمر متوهم لا وجود له في الخارج.

٦- الزمان: إمّا ماضٍ أو مستقبل ولا يوجد زمان حاضر، بل الحاضر هو الآن الموهوم المشترك بين الماضي والمستقبل. وهو رأي بعض الفلاسفة.

٧- الزمان: وسط لا نهائي غير محدود شبيه بالمكان، تجري فيه جميع الحوادث، فيكون لكلٍّ منها تأريخ، ويكون هو نفسه مدرَكاً بالعقل إدراكاً غير منقسم، سواء كان موجوداً

بنفسه كما ذهب إلى ذلك (نيوتن) و (كلارك)، أو موجوداً في الذهن كما ذهب إليه (ليبنيز) و (كانت). وهذا هو رأي الفلسفة الحديثة.

٨- الزمان هو التغير المتصل الذي يجعل الحاضر ماضياً، وهو رأي بعض المحدثين.

٩- الزمان المرادف لمعنى الديمومة.

١٠- الزمان الوجودي: وهو الزمان الذاتي أو الزمان الوجداني المصبوغ بالإنفعال، كزمان الإنتظار أو زمان الأمل، وهذا الزمان ليس كّماً وإنّما هو كيف لا يقبل القياس، على خلاف الزمان الفاعل الذي يطلق على التأثير في الأشياء فهو موضوعي وكّمي وقابل للقياس[١].

وكيف كان، فالزمان الذي نريد معرفته هنا في مبحث الحركة هو نوع من المقدار والكمية المتصلة التي تتميز بعدم الإستقرار.

والزمان توأم للحركة الجوهرية التي هي عين وجود الأقسام، لذا لا يختص الزمان بالحركات العرضية بل بمطلق الحركة. مضافاً إلى ذلك، فإنّ الزمان والحركة متحدان وجوداً لأنّ الأجسام في ذاتها تتصف بشكل حقيقي بالحركة والتغيّر وكذا تتصف حقيقة بالزمان والتصرّم.

وأهمُّ قضية في معرفة الزمان هي أنّه ظرفٌ للحوادث، إذ الزمان ليس ظرفاً مستقلاً للأشياء والظواهر بحيث يكون له وجود على حدة؛ ثم يؤتى بالأشياء ذات الزمان لتوضع فيه، وإنّما الزمان صفة ذاتية وداخلية لها، وطبيعيٌ أنّ لكل ظاهرة زماناً خاصاً بها، ويعتبر واحداً من شؤون وجودها، غاية الأمر أنّه لأجل تعيين التقدم والتأخر فيما بينها لا بدّ من الأخذ بعين الإعتبار زماناً أطول، وبتطبيق الأزمنة الأخرى عليه نستطيع تعيين الموقع الزماني لكل واحد منها.

والزمانُ معقولٌ ثان ينتزع من نحو وجود الزمانيات بالنظر إلى ترتّب أجزائها المفروضة طولياً بحيث لا يوجد جزء إلا مع انعدام جزء سابق عليه.

---

١ المعجم الفلسفي ص٦٣٧-٦٣٨.

تتمة:

ذكر السيد المصنف تَدَّسَّ في نهاية الحكمة تنبيهاً لم يورده في هنا، ونحن نحاول تسليط الضوء عليه إتماماً للفائدة.

قال تَدَّسَّ: ﴿تنبيه

إعتبار الزمان مع الحركات-والزمان مقدار- متغير يفيد تقدُّرها وما يترتب عليه من التقدم والتأخر، قد تعتبر الموجودات الثابتة مع المتغيرات فيفيد معيّة الثابت مع المتغير وتسمى (الدهر) وقد يعتبر الموجود الثابت مع الأمور الثابتة ويفيد معية الثابت الكلي مع ما دونه من الثوابت وتسمى (السرمد) وليس في الدهر والسرمد تقدُّم ولا تأخّر، لعدم التغيّر والإنقسام فيها﴾ ثم ساق عبارة صدر المتألهين في المقام[1].

وقد أشرنا إلى معنى الدهر والسرمد ضمن المعاني المذكورة في بداية هذا الفصل ولكن ما هو مدى ثبوت هذا التفصيل، فهل هو مسلم عند الأعلام أو لا؟ وليس غرضنا ذكر النزاع في ذلك بل نريد فهم مصطلحَي الدهر والسرمد وإرتباطهما بالزمان، وذلك يتضح من عدة أسئلة آثارها الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي دامت بركاته في تعليقته على نهاية الحكمة وأجاب عنها بعد سرد كلمات الأعلام في هذا المجال من الشفاء وعيون الحكمة والتعليقات والتحصيل والقبسات، ولا يهمنا ذكر الكلمات بل نورد الأسئلة وما يليق بها من أجوبة:

السؤال الأول:

هل الدهر إسم لوعاء الثابتات أو لنسبة الثابتات إلى المتغيرات؟ وبعبارة أخرى: هل الدهر هو بأزاء الزمان للمتغيرات أو بازاء (متى) التي تعدّ من المقولات النسبية؟

الجواب:

إنّه إسم للوعاء الذي يعتبر بأزاء الزمان، لكن حيث لم يوجد لفظة للدلالة على المعنى النسبي بأزاء (متى) أُطلق الدهر على ذلك المفهوم النسبي أيضاً، وكذلك السرمد.

---

١ نهاية الحكمة ص٢٧١.

السؤال الثاني:

هل للثابتات وعاء حقيقي كالزمان للمتغيرات، أو إطلاق الوعاء هناك إطلاق مجازي؟

الجواب:

إنّه وإنْ كان ظاهر بعض الكلمات أنّ للثابتات وعاءاً حقيقياً أيضاً، لكن الحق أنّه نحو من التجوّز، كما أنّ إطلاق الفاظ العالم والصقع والساحة ونحوها أيضاً كذلك. بل الحق أنّ الزمان أيضاً ليس وعاءاً حقيقياً للمتغيرات، بل هو عبارة عن بعد من أبعاد الماديات، ..... والحاصل إنّ الدهر بمعناه الفلسفي (لا اللغوي) مفهوم ينتزعه العقل من نحو ثابت الوجود في الثابتات ويعتبره كوعاء لها، كما أنّه ينتزع مفهوم الزمان من نحو الوجود السيال، ويعتبره كوعاء للمتغيرات بما لها من الحركة والسيلان (لا تصحبه الأوقات)[1].

السؤال الثالث:

هل الذي ينسب إلى الدهر والسرمد هو المعية فقط، أو يصح نسبة التقدم والتأخر لهما أيضاً؟

الجواب:

إنّه لا يعقل التقدم والتأخر في نفس السرمد والدهر، لعدم إنقسامهما إلى أجزاء بالقوة، وكذا في ما ينسب إليهما كوعائين، فليس مثلاً بين المجردات تقدّم وتأخّر دهريان، وإنّما يكون بينهما معّية دهرية فقط.

وأمّا بين السرمد والدهر والزمان فظاهر كلام الشيخ وتلميذه[2].

إنّ النسبة بينها هي المعية، فالنسبة بين السرمد والدهر معّية سرمدية، والنسبة بين الدهر والزمان معية دهرية، وكذا بين ما ينسب إليها. لكن السيد الداماد[3] ينسب نوعاً من التقدم والتأخر إليها. فيجعل السرمد متقدماً على الدهر تقدماً سرمدياً، ويجعل الدهر متقدماً على الزمان تقدماً دهرياً.

---

١ التوحيد للصدوق ص٣٧.

٢ الثالث عشر من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء وعيون الحكمة ص٤٢.

٣ القبسات ص٧.

لأجل هذا ينسب الحدوث الدهري إلى الفلك الأقصى ونفس الزمان[١]، ويخص الحدوث الزماني بالحوادث الواقعة في وعاء الزمان، ويمكن توجيهه بحيث لا ينافي المعية بأنّ: الدهر مثلاً أوسع من الزمان فيصح إعتبار شموله وإحاطته بالزمان من جهة البدء وهو التقدم، ويصح إعتبار احاطته عليه من جهة المنتهى وهو التأخر، كما يصح إعتبار وجوده مع وجود الزمان، وهو المعية.

وهذا نظير ما يقال في معنى قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾[٢] وقوله سبحانه: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[٣]. كما إنّه يمكن تأويل تقدم السرمد على الدهر وتقدم الدهر على الزمان إلى التقدم الرتبي أو الذاتي فليتأمل.

السؤال الرابع:

هل الدهر مختص بنسبة الثابتات إلى المتغيرات أو يشمل نسبة الثوابت بعضها إلى بعض؟

الجواب:

إنّ الدهر بمعنى الوعاء يختص بالثابتات الممكنة، كما إنّ السرمد بمعنى الوعاء يختص بالواجب تعالى وتقدس[٤]، وأمّا معناهما الإضافي: فالدهر عبارة عن نسبة الثابتات الممكنة أو جميع الثوابت حتى الواجب تعالى إلى المتغيرات، كما إنّ المعنى الإضافي للسرمد يختص بنسبة الواجب سبحانه إلى سائر المجردات، وأمّا نسبة الثابتات الممكنة بعضها إلى بعض فربما يقتضي إطلاق كلماتهم كونه من السرمد، لكن الأولى جعلها من الدهر، فمن الغريب جعل وعاء المجردات هو الدهر وجعل نسبة بعضها إلى بعض من السرمد.

---

١ القبسات ص١٨.

٢ سورة الحديد: الآية ٣.

٣ سورة الحديد: الآية ٤.

٤ القبسات ص١٦-١٧.

السؤال الخامس:

هل المراد من الثابتات في كلماتهم هذه المفارقات أو أعم منها؟

الجواب:

إنّ الثابتات في كلمات الشيخ[١] ومن يحذو حذوه تشمل الجواهر المادية في الجملة، وعلى الأقل تشمل الفلك، وقد صرح به في التعليقات ومنشأ ذلك أنّهم يجعلون من الفلك فاعلاً للزمان وراسماً له بحركته، فلا يكون الفلك نفسه واقعاً في وعاء الزمان بل هو موجود مع الزمان معيّةً دهرية.

والسر فيه: إنّ الزمان هو مقدار الحركة، والحركة عندهم تختص بالأعراض، فالذي يصح إعتباره راسماً لزمان العام هو الحركة الوضعية للفلك، وأمّا جوهر الفلك فلا حركة له؛ فلا زمان له[٢]؛ وعلى هذا فبناءاً على القول بالحركة الجوهرية وجعل الزمان بعداً من أبعاد الجواهر المادية تنحصر الثابتات في المجردات فتفطن.

السؤال السادس:

هل للمتغير وجه ثبات ينسب إلى الدهر أو لا؟ وعلى الثبوت فما هو معنى ذلك الوجه؟

الجواب:

إنّ للجواهر المادية وخاصةً جوهر الفَلَك عند الشيخ وسائر المنكرين للحركة الجوهرية حيثيتين: حيثية ذات الجوهر، وحيثية كونه معروضاً للأعراض التي تقع فيها الحركة. فحيثية الذات هي حيثية الثبات، وتنسب إلى الدهر، وأمّا حيثية التغيرات العرضية فتنسب إلى الزمان، وأمّا القائلون بالحركة الجوهرية ففي كلماتهم أيضاً ما يدل على وجود الحيثيتين لبعض

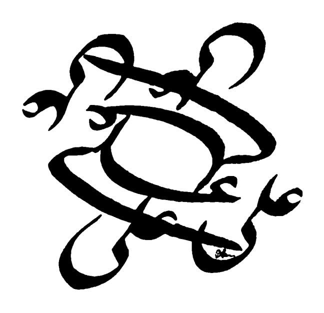
---

١ ابن سينا.

٢ التعليقات ص١٣٩.

الموجودات، منها ما صرح به صدر المتألهين من أنّه ما من شيء إلا وله نحو من الثبات، وإنْ كان الثبات ثبات التغير[١].

ويمكن تقريبه: بأنّ المتغير إنّما يكون متغيراً بلحاظ تبدل أجزائه المفروضة أو تبدل أوصافه، وأمّا وصف التغير فلا يكون متغيراً، بل هو ثابت له، وهذا الثبات لا بدّ من نسبته إلى الدهر الذي هو وعاء الثابتات[٢].



١ الأسفار ج٣ص١٨٣.

٢ التعليقة على نهاية الحكمة ص٣٢٣-٣٢٥.

الفصل الرابع عشر
في السرعة والبطؤ

إذا فرضنا حركتين واعتبرنا النسبة بينهما فإن تساوتا زمانا فأكثرهما قطعا للمسافة أسرعهما وإن تساوتا مسافة فأقلهما زمانا أسرعهما فالسرعة قطع مسافة كثيرة في زمان قليل والبطؤ خلافه.

قالوا إن البطؤ ليس بتخلل السكون بأن تكون الحركة كلما كان تخلل السكون فيها أكثر كانت أبطأ وكلما كان أقل كانت أسرع وذلك لإتصال الحركة بإمتزاج القوة والفعل فيها فلا سبيل إلى تخلل السكون فيها.

و قالوا إن السرعة والبطؤ متقابلان تقابل التضاد وذلك لانهما وجوديان فليس تقابلهما تقابل التناقض أو العدم والملكة وليسا بالمتضانفين وإلا كانا كلما ثبت أحدهما ثبت الآخر وليس كذلك فلم يبق إلا أن يكونا متضادين وهو المطلوب.

و فيه أن[1] من شرط المتضادين أن يكون بينهما غاية الخلاف وليست بمتحققة بين السرعة والبطؤ إذ ما من سريع إلا ويمكن أن يفرض ما هو أسرع منه وكذا ما من بطيء إلا ويمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه[2].

و الحق أن السرعة والبطؤ وصفان إضافيان فسرعة حركة بالنسبة إلى أخرى بطؤ بعينها بالنسبة إلى ثالثة وكذلك الأمر في البطؤ والسرعة بمعنى الجريان والسيلان خاصة لمطلق الحركة ثم تشتد وتضعف فيحدث بإضافة بعضها إلى بعض السرعة والبطؤ الإضافيان.



---

١ هذا جواب (قالوا: .....) الثانية دون الأولى فإنّه يرتضيها.

٢ ويمكن تتميم الجواب بأنّ المتضايفين هما اللذين يتوقف تعقل أحدهما على الآخر، والسرعة والبطئ من هذا القبيل وهو واضح.

فتحٌ في الفصل الرابع عشر
في السرعة والبطؤ

من المفاهيم المتعلقة بالحركة وتوصف بها الحركة إذا لوحظت بذاتها في وقتين أو مع حركة أخرى سواء كانت تلك الحركة واقعية أو مفترضة.

فإنْ اتحدت الحركتان في الزمن والمسافة لم يكن بينهما سرعة ولا بطء، وإنْ اتحدت في المسافة فقصيرة الزمان سريعة، وطويلته بطيئة. والسرعة والبطء من الحقائق الإضافية، فإنّهما تعرضان على الحركة، وعلى أي حال فالسرعة تقال على ثلاثة معان:

الأول: ما يحصل من نسبة المسافة التي يقطعها المتحرك إلى زمان قطعها، وهو لازم كل حركة، ويتراوح ما بين الصفر واللانهاية، لأنّ معنى كون السرعة صفراً هو عدم حصول القطع في أيّ زمان وهو السكون، ومعنى كون السرعة غير متناهية هو تحقق القطع بلا زمان، وهو الطفرة الدفعية لا الحركة التي هي التغيّر التدريجي.

والسرعة بهذا المعنى أمر تشكيكي يتصف بالشدة والضعف، ولا تقابُلَ له مع البطء البتّه.

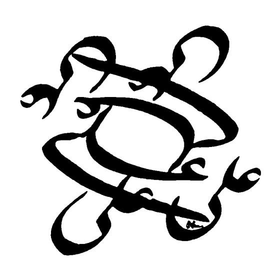
الثاني: السرعة في مقابل البطء، ويتحصل معناها بالمقايسة بين حركتين مختلفتين من حيث شدة السرعة-بالمعنى الأول- وضعفها، فالحركةُ الشديدةُ السرعةِ بالقياس إلى غيرها تسمى سريعة، والأخرى بطيئة. ولا يعقل أنّ تتصف حركة واحدة مقيسة إلى حركة خاصة أخرى بالسرعة والبطء كليهما، فالمفهومان متقابلان. وحيث أنّهما وجوديان ولا يتصور أحدهما إلا مع تصور الآخر وبالقياس إليه فهما متضايفان ووزان السرعة مع مفهوميها هذين وزان الطول؛ فإنّه قد يستعمل بمعنى الإمتداد اللازم في كل خط، وقد يستعمل في مقابل القِصَر بالقياس إليه.

الثالث: إزدياد السرعة شيئاً فشيئاً، ويعبر عنه بالتسارع في مقابل التباطؤ، والتسارع حركة إشتدادية، والتباطؤ حركة تضعيفية.

وقد عرفت من البداية أنّ المقصود من الحركة هنا هو المعنى الثاني.

الفصل الخامس عشر
في السكون

يطلق السكون على خلو الجسم من الحركة قبلها أو بعدها وعلى ثبات الجسم على حاله[1] التي هو عليها والذي يقابل الحركة هو المعنى الأول والثاني لازمه[2] وهو معنى عدمي بمعنى انعدام الصفة عن موضوع قابل هو الجسم فيكون هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة ولا يكاد يخلو عن الحركة جسم أو أمر جسماني إلا ما كان آني الوجود كالوصول إلى حد المسافة وانفصال شيء من شيء وحدوث الأشكال الهندسية ونحو ذلك.



١ هذا المعنى لم يقل به أهل العلم والتدقيق بل هو معنى عامي؛ لذا لا يعدّ معنىً حقيقياً، ومنه يعلم أنّ للسكون معنى واحد وهو المعنى الذي ذكر.

٢ أي لازم المعنى الأول؛ وبالتالي لا يوجد إلا معنى واحد.

فتحٌ في الفصل الخامس عشر
في السكون

السكون المقابل للحركة قد لا يمكن لأحد أنْ يتصوره أو يعرف كيفية وجوده في الخارج، ف لا بدّ أوّلاً من معرفة قضية وهي: إمتناع إجتماع الحركة والسكون في شيء واحد من جهة واحدة. لذا فهما متقابلان تقابل الأمر الوجودي والعدمي فهما ليسا متضايفين ولا متضادين، ولا بدّ أنْ يكون من باب تقابل الملكة والعدم كما تقدم لأنّ الحركة والسكون إنّما يكونان في ما من شأنه أنْ يتحرك.

أمّا كيفية وجوده؛ فالسكون هو الحالة المقابلة للحركة في المتحركات دون المفارقات، فعلى القول بالحركة الجوهرية لا يوجد جوهر جسماني ساكن في جوهريته ولا في أعراضه المتحركة بتبع جوهره من حيث هي تابعة. هذا ولكن توجد حركات في الأعراض التي تعدّ من الحركات الثانية تتصف بأنّها ليست دائمة، إذ ربما يخلفها سكون، واتصاف الأجسام بالسكون بإعتبار عدم وقوع هذه الحركات في أعراضها، وهو ما يعبر عنه بالسكون النسبي أو السكون في الجملة.

قال المحقق السبزواري:

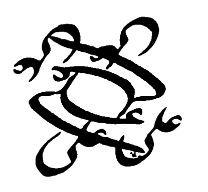
أمّا السكون وهو سلب الحركة عن قابلٍ فعدمٌ للملكة

وهناك قاعدة تقول: (بين كل حركتين مختلفتين لا بدّ من سكون) وقد طرحها الملا محسن الفيض الكاشاني رحمه الله وبرهن عليها، قال قدس سره: ﴿أصلٌ:

لا بدّ بين كل حركتين مختلفتين من سكون؛ وذلك لأنّ المبدأ القريب لتحرك الجسم من حدٍّ إلى آخر في المسافة -وهو الميل أو ما يجري مجراه-، يجب أنْ يكون معه. فالموصل له إلى ذلك الحدّ يجب وجودُه عند وجود الوصول، وهو آن الوصول، ولا امتناع في ذلك؛ إذ الميل ونحوه ليس كالحركة غير آني الوجود؛ بالضرورة.

ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد، أو انعطف، فلذلك الرجوع أو الإنعطاف ميلٌ آخر هو علة قريبة له؛ لأنّ الميل الواحد لا يكون علّةً للوصول إلى حدٍّ معيّن وللمفارقة عنه رجوعاً أو إنعطافاً، والميل حدوثه في الآن؛ وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصولاً بالفعل، لامتناع أنْ يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد مَيْلانِ إلى جهتين مختلفتين؛ فإذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصولاً بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً بالضرورة وهو المطلوب﴾[1].

هذا وقد أورد العضد الإيجي على هذه القاعدة بإضافة كلمة (مستقيمتين) بدلاً من كلمة (مختلفتين) فقال: ﴿إنّ بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدةٍ وهابطة سكوناً﴾، وقد بيّن في محلّه الاستدلال على ذلك ومن اراد الإستزادة فليراجع[2].



---

١ أصول المعارف ص١١٠ - ١١١.

٢ المواقف مع شرح الجرجاني ج٢ ص٣٣٢.

الفصل السادس عشر
في إنقسامات الحركة

تنقسم الحركة بإنقسام الأمور الستة التي تتعلق بها ذاتها.

فإنقسامها بإنقسام المبدإ والمنتهى كالحركة من مكان كذا إلى مكان كذا والحركة من لون كذا إلى لون كذا وحركة النبات من قدر كذا إلى قدر كذا.

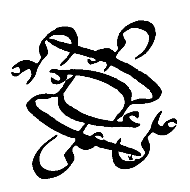
و إنقسامها بإنقسام الموضوع كحركة النبات وحركة الحيوان وحركة الإنسان.

و إنقسامها بإنقسام المقولة كالحركة في الكيف والحركة في الكم والحركة في الوضع.

و إنقسامها بإنقسام الزمان كالحركة الليلية والحركة النهارية والحركة الصيفية والحركة الشتوية.

و إنقسامها بإنقسام الفاعل كالحركة الطبيعية والحركة القسرية والحركة الإرادية ويلحق بها بوجه الحركة بالعرض فإن الفاعل إما أن يكون ذا شعور وإرادة بالنسبة إلى فعله أم لا والأول هو الفاعل النفساني والحركة نفسانية كالحركات الإرادية التي للإنسان والحيوان والثاني إما أن تكون الحركة منبعثة عن نفسه لو خلي ونفسه وإما أن تكون منبعثة عنه لقهر فاعل آخر إياه على الحركة والأول هو الفاعل الطبيعي والحركة طبيعية والثاني هو الفاعل القاسر والحركة قسرية كالحجر المرمي إلى فوق.

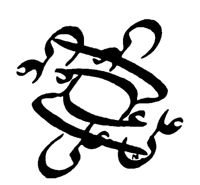
قالوا إن الفاعل القريب للحركة في جميع هذه الحركات هو طبيعة المتحرك عن تسخير نفساني أو اقتضاء طبيعي أو قهر الطبيعة القاسرة لطبيعة المقسور على الحركة والمبدإ المباشر المتوسط بين الفاعل وبين الحركة هو مبدأ الميل الذي يوجده الفاعل في طبيعة المتحرك وتفصيل الكلام فيه في الطبيعيات.



فتحٌ في الفصل السادس عشر
في انقسامات الحركة

لم يهتم السيد المصنف تَدَسِّرُهُ يذكر أقسام الحركة بل سردها على نحو السرعة كأنّه يريد أنْ يبين عدم اهتمامه بها لقلة الفائدة،مع أنّه اهتمّ بموضوع الفاعل والقدرة، ونحن تبعاً له في ما ذهب إليه، والمهم أنْ يقال في القوة الفاعلة التي تطرق لها تَدَسِّرُهُ هو:

إنّ القدرة أخص من القوة حيث تختص بالفاعل العلمي، لكن للقدرة مصاديق مختلفة منها ما يوجد في الحيوان وذوي النفوس، ومنها ما يوجد في المجردات التامة وفي الواجب تعالى. أمّا قدرة الحيوان فليست علة تامة للفعل، وإنّما تتم العلة بلحوق أمور أخرى كحضور المادة وغيره من الشروط وأجزاء العلة التامة. وأمّا قدرة الواجب تعالى التي هي عين ذاته المقدسة فهي علة تامة لما سواه بما فيه الصادر الأول، ولا يعقل توقف صدوره على أمر آخر، لانتفاء كل شيء في تلك المرتبة غير ذاته سبحانه. ومنه يعرف أنّ تعريف مطلق القدرة بصحة الفعل والترك غير صحيح، لأنّ الصحة المضافة إلى الوجود والعدم لا يعني في الفلسفة إلا الإمكان الخاص الذي هو عبارة عن سلب كلا الضرورتين وتساوي النسبتين، والحال أنّ نسبة الصادر الأول إلى الواجب تعالى ليس هو ذلك الإمكان بل الضرورة، فليُلتمس للقدرة تعبير أعمّ حتى يشمل قدرة الواجب تعالى وتقدس.



خاتمة

ليعلم أن القوة أو ما بالقوة كما تطلق على حيثية القبول كذلك تطلق على حيثية الفعل إذا كانت شديدة وكما تطلق على مبدإ القبول القائم به ذلك كذلك تطلق على مبدإ الفعل كما تطلق القوى النفسانية ويراد بها مبادي الآثار النفسانية من إبصار وسمع وتخيل وغير ذلك وكذلك القوى الطبيعية لمبادي الآثار الطبيعية.

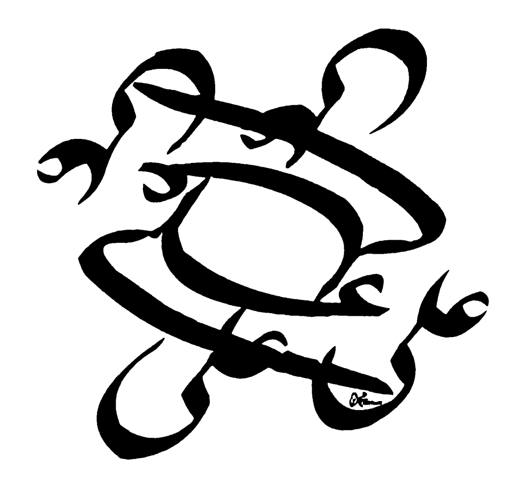
و هذه القوة الفاعلة إذا قارنت العلم والمشية سميت قدرة الحيوان وهي علة فاعلة تحتاج في تمام عليتها ووجوب الفعل بها إلى أمور خارجة كحضور المادة القابلة وصلاحية أدوات الفعل وغيرها تصير بإجتماعها علة تامة يجب معها الفعل.

و من هنا يظهر أولا عدم استقامة تحديد بعضهم للقدرة بأنها ما يصح معه الفعل والترك فإن نسبة الفعل والترك إلى الفاعل إنما تكون بالصحة والإمكان إذا كان جزءا من العلة التامة لا يجب الفعل به وحده بل به وببقية الأجزاء التي تتم بها العلة التامة وأما الفاعل التام الفاعلية الذي هو وحدة علة تامة كالواجب تعالى فلا معنى لكون نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان.

و لا يوجب كون فعله واجبا أن يكون موجبا مجبرا على الفعل غير قادر عليه إذ هذا الوجوب لاحق بالفعل من قبله وهو أثره فلا يضطره إلى الفعل ولا أن هناك فاعلا آخر يؤثر فيه بجعله مضطرا إلى الفعل.

و ثانيا بطلان ما قال به قوم إن صحة الفعل متوقفة على كونه مسبوقا بالعدم الزماني فالفعل الذي لا يسبقه عدم زماني ممتنع وهو مبني على القول بأن علة الإحتياج إلى العلة هي الحدوث دون الإمكان وقد تقدم إبطاله وإثبات أن علة الحاجة إلى العلة هو الإمكان دون الحدوث على أنه منقوض بنفس الزمان.

و ثالثا بطلان قول من قال إن القدرة إنما تحدث مع الفعل ولا قدرة على فعل قبله وفيه أنهم يرون أن القدرة هي كون الشيء بحيث يصح منه الفعل والترك فلو ترك الفعل زمانا ثم فعل صدق عليه قبل الفعل أنه يصح منه الفعل والترك وهي القدرة.



المرحلة الحادية عشر

في العلم والعالم والمعلوم

و فيها اثنا عشر فصلاً

المرحلة الحادية عشر
في العلم والعالم والمعلوم

مقدمة:

إنّ موضوع الفلسفة[١] هو الموجود بما موجود، أعم من المحسوس وغير المحسوس (المجرد)، وإنْ كان قد انتهى الأمر إلى البحث عن العلة الأُولى وعلة العلل إلا أنّ بحثَ ما يتعلق به هو بحثٌ عنه، إذ لا بدّ من معرفة كل أحوال الموجود، وعلى أي حال إنّه في كل مرحلة وفصل عند الشك بأنّ ما يبحث عنه هل هو الفلسفة الأُولى أو لا، يبحث كيفية أنّ المبحث الذي بأيدينا هو من الفلسفة الأُولى، ومقامنا كذلك إذ لا يتصور الموجود بحسب القسمة الثنائية إلا بكونه عاقلاً أو لا، والثاني إمّا معقولاً أو لا، والثاني (الذي هو لا عقل ولا معقول) إمّا أنْ يكون عاقلاً أو لا، وهذا الأخير عدمٌ محضٌ.

فتكون النتيجة: إنّ الموجود إمّا عقل أو عاقل أو معقول.

هذا وإنّ السيد المصنف تُنِيَّرُ قد بحث هذه المرحلة تحت عنوان العلم والعالم والمعلوم ولكنه استبدل العنوان في نهاية الحكمة بالعقل والعاقل والمعقول والظاهر أنّ التسمية في البداية أوفق للمطلب على اعتبار أنّ العلم إنّما يكون لإدراك المدركات الكلية والجزئية، أمّا العقل على ما هو معروف فهو الذي يقوم بإدراك الكليات دون الجزئيات.

ولعلّ الوجه في تبديل السيد العلامة أعلى الله في الجنان مقامه العنوان هناك[٢] إنّما لتمييز الإنسان عن غيره من المدركات لشرافته وذلك من جهتين:

الأُولى: إنّ الإنسان هو الوحيد الذي يمتلك القوة العاقلة التي تدرك الكليات بالإضافة إلى الجزئيات، أمّا الحيوانات فلا تدرك إلا الجزئيات وهو واضح.

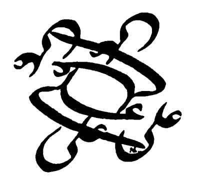
---

١ كما تقدم في بداية الكتاب.

٢ في نهاية الحكمة.

الثانية: إنّ ملاك الكمال الإنساني هو إدراك الكليات، وإدراك الكليات لا يكون إلا بالعقل.

قال المحقق السبزواري: ﴿فكمال النفس في سباحة بحار الكليات وغوصها، وسياحة ديار المرسلات ودَوسها. بل الجزئي المادي كسراب في الفلا أو كحُباب الدأماء، والفلا جمع الفلاة. فالجزئي ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ﴾. وأمّا الكلي فدائم مجرد﴾[1].



[1] شرح المنظومة، ج١، ص: ٢٤٨

المرحلة الحادية عشر
في العلم والعالم والمعلوم
و فيها اثنا عشر فصلا

المرحلة الحادية عشر في العلم والعالم والمعلوم قد تحصل مما تقدم أن الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وما بالفعل والأول هو المادة والماديات والثاني غيرهما وهو المجرد ومما يعرض المجرد عروضا أوليا أن يكون علما وعالما ومعلوما لأن العلم كما سيجيء بيانه حضور وجود مجرد لوجود مجرد فمن الحري أن نبحث عن ذلك في الفلسفة الأولى وفيها اثنا عشر فصلا.

الفصل الأول
في تعريف العلم وإنقسامه الأولى

حصول العلم لنا ضروري وكذلك مفهومه عندنا[١] وإنما نريد في هذا الفصل معرفة ما هو أظهر خواصه لنميز بها مصاديقه وخصوصياتها[٢].

فنقول قد تقدم في بحث الوجود الذهني أن لنا علما بالأمور الخارجة عنا في الجملة بمعنى أنها تحصل لنا وتحضر عندنا بماهياتها لا بوجوداتها الخارجية التي تترتب عليها الآثار فهذا قسم من العلم ويسمى علما حصوليا.

و من العلم علم الواحد منا بذاته التي يشير إليها بأنا فإنه لا يغفل عن نفسه في حال من الأحوال سواء في ذلك الخلاء والملاء والنوم واليقظة وأية حال أخرى[٣].

و ليس ذلك بحضور ماهية ذاتنا عندنا حضورا مفهوميا وعلما حصوليا لأن المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى الصدق على كثيرين وإنما يتشخص بالوجود الخارجي وهذا الذي نشاهده من أنفسنا ونعبر عنه بأنا أمر شخصي لذاته لا يقبل الشركة والتشخص شأن الوجود فعلمنا بذواتنا إنما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو ملاك الشخصية وترتب الآثار وهذا قسم آخر من العلم ويسمى العلم الحضوري.

و هذان قسمان ينقسم إليهما العلم[٤] قسمة حاصرة فإن حصول المعلوم للعالم إما بماهيته أو بوجوده والأول هو العلم الحصولي والثاني هو العلم الحضوري.

---

١ يريد السيد المصنف أنْ يثير بكلمة مفهومه التي تبدو البديلة للفظة التعريف، إنّ العلم لا يمكن تعريفه بسهولة بل غاية ما يمكن أنْ يقال في تعريفه هو مفهومه.

٢ جاء بكلمة مصاديق وليس الأفراد لأنّه نزّل العلم منزلة الوجود وليس الماهية، وأنت تعلم بأنّ الوجود له مصاديق والماهية لها أفراد. والمقصود بالخصوصيات هنا خصوصيات المصاديق.

٣ في الجملة.

٤ سيتضح لك فيما يأتي الإستفهام على هذا التقسيم؛ لأنّه وبصورة واضحة المعقولات الثانية

ثم إن كون العلم[١] حاصلا لنا معناه حصول المعلوم لنا لأن العلم عين المعلوم بالذات إذ لا نعني بالعلم إلا حصول المعلوم لنا وحصول الشيء وحضوره ليس إلا وجوده ووجوده نفسه.

و لا معنى لحصول المعلوم للعالم إلا إتحاد العالم معه سواء كان معلوما حضوريا أو حصوليا فإن المعلوم الحضوري إن كان جوهرا قائما بنفسه كان وجوده لنفسه وهو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع نفسه وإن كان أمرا وجوده لموضوعه والمفروض أن وجوده للعالم فقد اتحد العالم مع موضوعه والعرض أيضاً من مراتب[٢] وجود موضوعه غير خارج منه فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه وكذا المعلوم الحصولي موجود للعالم سواء كان جوهرا موجودا لنفسه أو أمرا موجودا لغيره ولازم كونه موجودا للعالم إتحاد العالم معه.

على أنه سيجيء أن العلم الحصولي علم حضوري في الحقيقة.

فحصول العلم للعالم من خواص العلم لكن لا كل حصول كيف كان بل حصول أمر بالفعل فعلية[٣] محضة لا قوة فيه لشيء مطلقا فإنا نشاهد بالوجدان أن المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر ولا يقبل التغير عما هو عليه فهو حصول أمر مجرد عن المادة خال من غواشي القوة ونسمي ذلك حضورا.

فحضور المعلوم يستدعي كونه أمرا تاما في فعليته من غير تعلق بالمادة والقوة يوجب نقصه وعدم تمامه من حيث كمالاته التي بالقوة.

و مقتضى حضور المعلوم أن يكون العالم الذي يحصل له العلم أمرا فعليا تام الفعلية غير ناقص من جهة التعلق بالقوة وهو كون العالم مجردا عن المادة خاليا عن القوة.

فقد بان أن العلم حضور موجود مجرد لموجود مجرد سواء كان الحاصل عين ما حصل له كما في علم الشيء بنفسه أو غيره بوجه كما في علم الشيء بالماهيات الخارجة عنه.

و تبين أيضاً أولا أن المعلوم الذي هو متعلق العلم يجب أن يكون أمرا مجردا عن المادة وسيجيء معنى تعلق العلم بالأمور المادية.

و ثانيا أن العالم الذي يقوم به العلم يجب أن يكون مجردا عن المادة أيضاً.

---

١ شروع من المصنف ﷺ إلى الدخول في مبحث إتحاد العالم والمعلوم والذي لم يفرد له فصلاً خاصاً هنا وإنّما أفرد له فصلاً في مثل هذا الموقع من نهاية الحكمة.

٢ هذا إشارة إلى الرابط والمستقل والرابطي والموضوع.

٣ هذا ما سيبين لك من فعلية العاقل والمعقول.

فتحٌ في الفصل الأول
في تعريف العلم وانقسامه الأولي

عَنْوَن السيد المصنف تُنْتَ هذا الفصل بتعريف العلم، ولكنّه لم يصرّح بتعريف العلم بوضوح وإنّما دسّه في مطاوي كلامه، والحال أنّ هذا الموضوع قد وقع مداراً للبحث فقد تباينت التعاريف بالنسبة لمن قال بوجود تعريفٍ للعلم، مع إنّ البعض لم يُثبت له حدّاً، والأَولى أنْ يقال: يمكن تعريف العلم بأنّه: عبارة عن التجزئة والتحليل العقلي للمفهوم.

وهذا التعريف كما يبدو منه قائم على المفاهيم المركبة التي تتجمع من العناصر الأولية والبسيطة. مثلاً عندما يراد تعريف الإنسان لا بدّ من إحضار عناصره الأولية ومفاهيمه البسيطة وهي (الحيوان) و (الناطق)؛ هذا إذا قلنا بأنّ المفهوم من العلم هو المركب. أمّا إذا قلنا إنّ المفهوم بسيط فلا يعني عدم إمكانية التعريف وإنّما عدم إمكانية التحديد بحدٍّ معين، بل ولا رسم أيضاً لأنّه سوف لن يكون أجلى منه مفهوماً. هذا بحسب المفاهيم المنطقية.

وأمّا الفلسفية وهي التي لا تكون إلا بسيطة فلا يمكن التعريف بها لا حدّاً ولا رسماً، أمّا حدّاً فلخلوّ المفاهيم الفلسفية من عناصره (الجنس والفصل)، وأمّا رسماً فبالأولوية لأنّ الأعراض (التي هي عناصر التعريف وهي الخاصة والعرض العام) لازمة للذاتي وقد فرضنا عدمه في المفاهيم الفلسفية. هذا وقد اختلفت كلمات الأعلام في المقام فمنهم من جعل العلم عَرَضاً كالشيخ الرئيس[1]. أمّا صدر المتألهين تُنْتَ فقد جعله من الوجود قال تُنْتَ: ﴿العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود، وهو المجرد الحاصل للجوهر﴾[2]. فَجَعْلُ العلم من الوجود، والوجود مفهوم بسيط لا حدّ له ولا رسم فكذلك العلم، ومنه يتبين أنّ العلم مفهوم فلسفي[3] لا ماهوي[4] ويترتب على ذلك إنّه لا توجد أفراد للعلم وإنّما توجد مصاديق[5].

---

١ الفصل الثامن من المقالة الثالثة من إلهيات الشفاء.

٢ الأسفار ج١ ص٢٩٠.

٣ لأنّه وجود.

٤ لأنّ لا جنس له ولا فصل ولا عرض.

٥ لانّ الأفراد تُقال للماهويات أمّا المصاديق فتكون للوجود، وهو واضح.

ويمكن نظم قياس من مقدمتين لإثبات ذلك

العلم ماهيته عين إنّيته[١]

كل ما كان ماهيته عين إنّيته فلا حدّ له

العلم لا حدّ له

إنّ كون العلم وجوداً لا يعني عدم إمكانية إنتزاع مفهوم كلّي منه، فنفس مفهوم الوجود يُطلق على أنحاء الوجود الخاص والتي تعتبر عين التشخّص، وهو نفسه مفهوم كلي.

وهذه المناقشة نحن نسلّمها ولكن هذا لا يعني عدم كون العلم من الوجود، بل الإشكال على عدم انتزاع مفهوم منه.

وبالأخره تكون النتيجة: إنّ العلم نحو من الوجود فإنْ كان كذلك فإنّه سَيَأخذُ ما للوجود من أحكام، وحيث إنّ من الوجود جوهر وعرض وما فوق الجوهر والعرض فالعلم كذلك، هذا بالنسبة إلى تعريف العلم.

أمّا انقسامه الأولي[٢] فأول ما يقسم إلى الحصولي والحضوري.

والكلام عنهما يقع في أمور:

الأول: في أساس القسمة ونوعها

أساس القسمة هو حضور صورة الشيء أو نفس الشيء على ما هو معروف[٣] وبناءاً عليه سيدور تقسيم العلم إلى الحضوري والحصولي مدار النفي والإثبات، بمعنى أنّ التقسيم فيه عقلياً لا استقرائياً، فتكون الأقسام الموجودة إثنان فقط؛ يمتنع وجود قسم ثالث لها مع العلم أنّها متحققة[٤].

---

١ لاشتراكه المعنوي تحت مقولة خاصة.

٢ هذا نصف العنوان الآخر الذي ورد في بداية هذا الفصل

٣ هناك نظريات متعددة للتمييز بين الحضوري والحصولي، ولكن كلامنا ليس في التمييز بل في التقسيم.

٤ إذ الأقسام العقلية يمكن أنْ لا تكون كلها متحققة، فيمكن أنْ يكون بعضها فرضياً.

وقد استدل لهذه النتيجة وهي عقلية تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري بدليلين يوضحان القسمة الثنائية:

١- إمّا أنْ نفرض وجود الواسطة بين العالم والمعلوم أو لا، والأول هو الحصولي إمّا باستخدام الحواس أو غيرها، والثاني هو الحضوري.

٢- إنّ حضور المعلوم لدى العالم إمّا بماهيته أو بوجوده، فالأول هو العلم الحصولي والثاني هو الحضوري.

وهذا البيان الثاني وإنْ كان صحيحاً مَدْرَسيّاً، إلا أنّه يمكن الإشكال عليه بأنّ ما في الخارج موجود؛ إمّا بوجوده أو بماهيته المتحدة مع وجوده لكي يدخل المعقولات الثانية في العلم الحصولي، والأمر سهل.

الثاني: تعريفهما

وجود هذين القسمين بديهي ويدل عليهما بالإضافة إلى الحس والخارج الوجدان ويعرف الحصولي بأنّه: حضور ماهية المعلوم أو صورته أو مفهومه لدى العالم.

والحضوري: حضور نفس المعلوم بوجوده لدى العالم.

ومن كلا التعريفين نستنتج تفسيرَ كلا العِلمين:

أمّا تفسير الحصولي: فإنّ علم الإنسان بموجودات الخارج يتم عن طريق إدراك صورة الموجودات بحيث لا يمكن للمرء أنْ ينال العين الخارجية ويبلغ قلب وجود الأشياء، وبناء على هذا فالذي يحصل عليه من إحاطة هو ليس سوى صورة الأشياء الملموسة. وقد نقل أحد طلبة العلامة الطباطبائي تَنَسَّ أنّه لطالما كان يردد: ﴿الإنْسانُ بَحَثَ عَنْ عَالَمِ الخَارِجِ دائِمَاً إلاّ أنَّهُ لا يَجِدُ سِوى العِلْمَ بِهِ﴾.

وبعبارة أخرى: إنّ ما يبحث عنه الإنسان هو عالم الخارج لكنه يجد العلم بهذا العالم بدلاً من العالَم نفسه.

أمّا تفسير الحضوري: فقد ذكرت ثلاثة موارد لتحقق العلم الحضوري وهي:

١-علم الشيء بذاته.

٢-علم العلة بمعلولها.

٣-علم الفاني بالمفُنى فيه.

هذا ولكن البعض قد ضيّق دائرة العلم الحضوري على الأول. وقد ذكر هذا المورد صدر المتألهين رحمه الله في تعليقته على حكمة الإشراق، قال: ﴿الإدراك الحضوري إنّما ينحصر في إدراك الشيء ذاتَه وصفاتِه وآثارَه التي هي من توابع وجوده وليست هي ممكنة الزوال عن الذات مادامت تلك الذات هي هي﴾[1].

إذن الصفة الأساسية للعلم الحضوري هي أنّه لا يقبل الزوال[2] ما دامت ذات العالم سارية في ذاته فإنّه يتحقق حضور تلك الذات لذاته بمعنى أنّه لا تغيب ذات الموجود عن ذاته، وحينئذٍ يتضح معنى حضور الذات للذات وهو ما يسمى بالعالم الحضوري، وعندما تتضح الذات بظهورها للذات، تتضح معها الصفات والآثار وبذا لا ينفصل علم العلة بذاتها على العلم بمعلولها البتّه.

الثالث: بعض خصائص العلم الحضوري

١- عدم إحتياجه إلى صور إدراكية حاكية عن المعلوم ولا لقوة من قواه الإدراكية، وذلك لحضور نفس المعلوم.

٢- الوجود الخارجي والكون النفس الأمري عين الوجود الإدراكي.

٣- عدم وجود الخطأ فيه، فحيث لا صورة ذهنية فلا إحتمال لوقوع الخطأ فيه.



---

١ شرح حكمة الإشراق ص٣٨ ط. حجرية.

٢ سنذكر صفات وخواص العلم الحضوري فيما يأتي.

دفع دخل:

قد يقال بوقوع الخطأ في العلم الحضوري في بعض الموارد، ومن المعلوم أنّ العلم الحضوري للحق تبارك وتعالى والمعصومين (عليهم السلام) منّزه عن ذلك بالكلية وهو واضح، ولكن قد يقع ذلك لبعض السُلاك نتيجة الخلط بين المثال المتصل والمثال المنفصل[١] في مقابل التجرد العقلاني وعالم المثال. وأول من طرحه في الفلسفة هو شهاب الدين السهروردي.

ولتوضيح المسألة نقول، إنّ عالم المثال يقسم إلى عالمين:

أ- عالم المثال المنفصل، ويُعبّر عنه بعالم المثال الأعظم: وهو وجودات جوهرية مجردة قائمة بنفسها ذات آثار كالآثار التي يراها النائم في نومه، وهذه الآثار تكون من خصائص الصورة فتشتدّ الآثار بالخروج من هذا العالم، لإنّه عالم الغيبوبة لا الحضور والإجتماع، وهذا العالم مستقل عن الإنسان. وهو العالم الفاصل بين عالم المادة وعالم العقل.

ب- عالم المثال المتصل، ويعبر عنه بعالم المثال الأصغر: وهو القائم بالنفس الذي تتحكم فيه المتصرّفة بحسب الدواعي المختلفة، فتوجد صورة حقة صالحة تارة، وتشغل نفسه بصورة جزافية باطلة تارة أخرى. وهذا العالم خياليٌ مرتبطٌ بالإنسان.

وبصدد الخلط بين العالمين يقول الشيخ جوادي آملي دامت بركاته: (بمعنى أنّ ما يشاهده السالك غير الواصل في عالم المثال المتصل يعدّه جزءاً من عالم المثال المنفصل، وبما أنّ هذا العالم المنفصل من صنع الإله البديع، فهو منزّه عن أيّ عيب ونقص، ولا يوجد فيه شيء من الفطور والتفاوت... فيحسب أنّه قد رأى حقاً غير مشوب، نظير الرؤى غير الصادقة التي تتمثل بها الهواجس النفسانية، ويظن المشاهد بأنّه قد حصل على جزء من النبوة الإنبائية لا التشريعية مع إنّ ما تمثّل لديه ليس جزءاً من أفكاره الخاصة أو أوصافه المخصوصة.

---

١ إنّ بين عالم العقل وعالم المادة تسمى التجرد البرزخي.

وقد يذهب إلى العالم المنفصل بعين حولاء، على أثر مدركات قبلية وإعتقادات سابقة، فيراه على أساس ملاحظاته الخاصة ومن زاوية نظره الأحول، ومن هنا فقد يحصل له الإشتباه، فمن الممكن مثلاً أنْ يشاهد ما هو الحق أحياناً في المثال المنفصل أو أعلى من عالم المثال، لكنّ الإشتباه يحصل له عندما يتنزّل من حالته الشهودية... إلى نشأة العلم الحصولي، فيقوم بشرح ما حصل لديه في صيغة افكار بشرية... والخطأ في هذا المورد هو في العلم الحصولي لا الحضوري﴾[١].

٤- عدم وجود التجريد والإنتزاع فيه، إذ أنّ نفس المعلوم حاضر فلماذا التجريد والإنتزاع.

٥- عدم إنقسامه إلى تصور وتصديق.

٦- عدم خضوعه للقواعد المنطقية، بعد أنْ خرج عن كونه تصوراً وتصديقاً وماهية.

٧- قابليته للشدة والضعف بالنسبة لغير الحق تعالى شأنه والمعصومين عليهم السلام[٢].

وصلٌ في فصل

في اتحاد العلم والعالم والمعلوم

عرفنا مما تقدم أنّ علم المجرد بذاته ليس أمراً خارجاً عن ذاته فهو عالم ومعلوم وعلم، أمّا علمه بغيره فيكون بحصول صورة علمية للعالم، ولكن هذا الحصول هو الذي لم يكن واضحاً عند الأعلام لكي يقولوا بإتحاد العاقل والمعقول أو العلم والمعلوم، فيكون في البين ثلاثة أمور تحتاج إلى معرفة وتقريب لكي يحصل الإتحاد وهي المعقول (المعلوم)، والعاقل (العالم)، والإتحاد. بعد الفراغ من معرفة العلم في الفصول المتقدمة. وأهم نقطة في هذا البحث هو

---

١ معرفت شناسى در قرآن ص١١٣-١١٤ نشر اسراء.

٢ بمعنى أنّ من اتصف به من بني البشر غير المعصومين عليهم السلام فهو مشكّك عندهم. أمّا أهل البيت عليهم السلام فعلمهم كامل لا نقص فيه، وما يُرى في بعض النصوص من أنّهم عليهم السلام يتزايدون في ليلة الجمعة أو أنّهم يتعلمون فهو محمول على التأويل.

معرفة الاتحاد كيف يكون ومن أي نوع هو: ولنتكلم في البداية عن المعقول (المعلوم)، والعاقل (العالم).

أمّا المعقول فهو المعلوم بالذات، والعقل هو الصورة العلمية الحاصلة في الذهن، وهذه الصورة من حيث أنّها معلومة فهي الأمر بالفعل، لأنّ المعلومية صفة للشيء في مقام الإثبات، وما يقابل هذه الصورة هو المعلوم بالعرض، وهذه الصورة المعلومة بالذات غير قابلة بتغيّر، لأنّ للتغير يكون لما في الخارج وليس لما في الذهن.

وأمّا العاقل، فالعاقلية صفة فعلية أيضاً، وهي فاعلية النفس بمعنى إيجاد الصورة العلمية وهو معنى فعلي.

وأمّا الإتحاد: فالمقصود منه هنا هو الإتحاد في الوجود دون المفهوم والماهية، وكيف يمكن أنْ يتصور أنّ ماهية العاقل تنقلب إلى ماهية المعقول أو تتحد، وكذلك فإنّ إتحاد مفهومين مع بعض أو إتحاد وجود بما هو وجود مع مفهوم بما هو مفهوم غير معقول أيضاً.

توضيح ذلك:

إنّ إتحاد الوجودين لا يعني أنّ الوجودين يصيران واحداً بعينه، بل المراد ما يشمل اتحاد الرابط بالمستقل، واتحاد الرابطي بالموضوع[١].

أمّا الأول (وهو إتحاد الرابط بالمستقل): فيجري في كل علة مفيضة للوجود مع معلولها، ويرجع إلى التشكيك الخاص في حقيقة الوجود. ومعناه عدم إستقلال المعلول دون العلة وكونه ربطاً محضاً بها. فالإتحاد بهذا المعنى حاصل في علم العلة والمعلول ببعضهما علماً حضورياً، وأمّا العلوم الحصولية فما كان منها من فعل النفس كما في المعقولات الثانية فيجري هذا المجرى.

أمّا الثاني (وهو إتحاد الرابطي بالموضوع): فينقسم إلى قسمين: إتحاد العرض بالجوهر، وإتحاد الصورة بالمادة. فكلٌّ من يقول بأنّ العلم كيفٌ نفساني ويصحّح اتحاد وجود العرض

---

١ هذا بناء على القول بوجود الرابط والرابطي.

بوجود الجوهر لا يتحاشى عن اتحاد العلم بالنفس إتحادَ العرض بالموضوع، وهو رأي صدر المتألهين والسيد المصنف رحمهما الله، لا سيما على القول بكون العرض من مراتب وجود الجوهر وشؤونه. وحيث إنّ المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فيتم القول بإتحاد العلم والعالم والمعلوم بهذا المعنى. أمّا على إتحاد الصورة بالمادة فإنّهم يعدّون النفس كمادة للمعقولات، والعلم صورة للنفس تتحصّل بالإتحاد معها تحصلاً جوهرياً جديداً.

هذا وإنّ السيد المصنف قدس سره عدل إلى بيان جديد في تعليقته على الأسفار[1] بعد أنْ ادرك إنّ البيان المتقدم غير وافٍ.

وحاصل بيانه الجديد: إنّ العلم بالشيء هو حصول الصورة العلمية للعالم، فوجودها نوع من الوجود للغير (أي العالم)، والوجود للغير يتحد مع وجود ذلك الغير وإلا كان له وجود لنفسه أيضاً، فالعلم الذي هو المعلوم بالذات متحد مع وجود العالم، وهو المطلوب.

وهذا البيان يثبت الإتحاد الأعم من إتحاد العرض بالجوهر وإتحاد الصورة بالمادة، لكن في تعميمه للعلم الحضوري نظر واضح، فلا حضور الشيء لنفسه من قبيل الوجود للغير ولا حضور المعلول عند العلة ولا حضور العلة عند المعلول. مضافاً إلى أنّه لا يساعد ما ذهب إليه من رجوع العلم الحصولي إلى الحضوري وإنّه مشاهدة الصورة المجردة المستقلة فإنّ وجودها يكون لانفسها، فتبصر[2].

وعلي أي حال فإنّ مسألة إتحاد العلم والعالم والمعلوم وجوداً قضية ثابتة، غاية الأمر أنّ البيانات في إثبات توضيح ذلك متعددة، ويكفينا الوجدان فلا يلاحظ وجودات متعددة لهذه الثلاثة بل هو وجود المعلوم في نفس العالم.



---

١ ج٣ من الأسفار ذيل ص٣١٣-٣١٤ وكذلك ج٦ ذيل ص١٦٩-١٧٠.

٢ التعليقة على نهاية الحكمة للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ص٣٦٢.

هذا ويمكن الإستدلال على إتحاد العاقل والمعقول إعتماداً على قاعدة الإمكان العام وبرهان التضايف بالبيان التالي:

إنّ معقولية الشيء المعقول إمّا ممكنة أو غير ممكنة، ومن الواضح بطلان الشق الثاني بالضرورة لأنّ الموجود يمكن أنْ يكون معقولاً بوجه من الوجوه، وحينذاك يتعين الشق الأول، أي إمكان معقولية الشيء المعقول.

وإذا كان الأمر كذلك فلا تخرج المعقولية عن صورتين:

إمّا أنْ تحصل عن طريق التجريد والتعرية، أو بدونهما، والأُولى باطلة إذ المفروض أنّ المعقولَ معقولٌ في حدّ ذاته وبقطع النظر عن أي أمرٍ خارجي، فتثبت الصورة الثانية وهي إمكان المعقولية بدون تجرد وتعرية.

والحقيقة؛ إنّ إمكان معقولية الشيء المعقول عبارة عن الإمكان العام الذي يستلزم الوجوب في عالم المجردات وعليه فإنّ إمكان المعقولية في باب المعقول يستلزم وجوب المعقولية.

فإذا ثبت وجوب المعقولية، يثبت وجوب العاقلية أيضاً بحكم التضايف.

ومما لا بدّ من ذكره هو أنّنا فرضنا المعقول مجرداً، وبقطع النظر عن أيِّ غيرٍ، فلا بدّ من البحث عن وجود العاقل في وجود المعقول فقط، لأنّنا لن نأخذ بنظر الإعتبار ما هو خارج وجود المعقول.

يقول المحقق السبزواري

إذ عقلــــه إمّــــا لـــــه الإمكـــــان ... أو لا، وهـــــذا الظـــــاهر الـــــبطلان
ثـــــم الجـــــواز أنْ يتغيـــــر فـــــذا ... خلـــف إذ الموضـــوع عقـــلاً أُخـــذا
ودون بالفعـــــل معقـــــول فهـــــو ... عاقلـــــه بالفعـــــل إذ ضـــــايفه

وقد قال الهيدجي في شرح هذا البيت: ﴿فهو بالفعل معقول لأنّ كل ما أمكن له، وجب أنْ يكون حاصلاً له بالفعل لامتناع كونه مورداً للإنفعال والتجدد، فليس فيه شيء بالقوة، فكونه ممكن المعقولية غير منفكٍ عن كونه بالفعل معقولاً﴾[1].

وهذا البرهان متين ولا يمكن الإشكال عليه لكونه عقلياً منطقياً. هذا وإنّ القونوي يعتبر إتحاد العالم بالمعلوم من أعلى درجات العلم، ولا يرى اقتصار هذا الأمر على نوع خاص من العلوم، بل إنّه يرى عدم خروج أي عالم بأي معلوم من هذه القاعدة.

قال ﷺ: ﴿نصٌ شريف، إعلم أنّ أعلى درجات العلم بالشيء، أي شيء كان وبالنسبة إلى أيّ عالم كان وسواء كان المعلوم شيئاً واحداً أو أشياء إنّما يحصل بالإتحاد بالمعلوم وعدم مغايرة العالم له، لأنّ سبب الجهل بالشيء المانع من كمال الإدراك ليس غير غلبة حكم ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر، فإنّ ذلك بُعدٌ معنوي. والبُعد حيث كان مانعاً من كمال إدراك البعيد وتفاوت درجات العلم بالشيء بمقدار تفاوت غلبة حكم ما به يتحد العالم بالمعلوم﴾[2].

وهنا يمكن أنْ نقول إنّه لا يمكن لأحد أنْ ينكر مسألة إتحاد العاقل والمعقول بعد إتضاح آثار الإتحاد، وهي ما يظهر على العالم بعد العلم وهو برهان إنّيٌ يشهد له الخارج والوجدان.

فتح علمي:

وهل يمكن جريان مسألة إتحاد العاقل والمعقول في جميع العقول والمعقولات حتى في مسألة معلومات العقل بما يتعلق بالباري تعالى وتقدس؟ يمكن القول بهذا على أثر ذكر أمير المؤمنين عليه السلام لمثل هذه المعلومات في دعاء الصباح في فقرة: ﴿يَا مَنْ قَرُبَ مِنْ خَطَرَاتِ الظُّنُون﴾[3].

---

١ تعليقته على شرح المنظومة ص٢٥١.

٢ النصوص ص١٩٧ ط طهران مركز النشر.

٣ دعاء الصباح.

بناء على تفسير الظن بالعلم كما هو مقتضى التحقيق وقد ذكر هذا المحقق الملا هادي السبزواري في شرحه على هذه الفقرة ببيان رائع وهو:

المراد بالظن هنا العلم والإدراك أمّا العلوم من حيث هي مضافة إلينا، ينبغي أنْ تسمى (بالظنون) لِشَباهَتها بها، سيما ما يتعلق منها بالمبدأ؛ فإنّ العقل وإنْ أمكنه إكتناه الأشياء إلا أنّه لا يمكنه اكتناه واجب الوجود، وإنّما هي إيقانات، بل حق اليقين بما هي مضافة إلى الله المُلقي، وفي التعبير (بالظن) عن الظانّ الذي هو العقل إشارة إلى (إتحاد العاقل بالمعقول) على ما هو مذهب المحققين، وإتحاد العاقل والمعقول معناه الصحيح الحقيق بالتصديق.

أمران:

أحدهما: إنّ المعقول بالذات لا بالعرض ظهورٌ وإشراق من العاقل بلا تجافٍ لذاته عن مقامه، وظهوره وإشراقه المعنوي لا يباينه (لقد خلقكم اطواراً)[1]، فكلُّ معقول شأنٌ من شؤون العاقل، وللعاقل في كل شأنٍ من شؤونه شأن، ولذاته شأن ليس للشؤون فيه شأن، فالمعقولات مفاهيمها مجالي إشراق النفس، ووجودها فيض النفس المنبسط على كل بحسبه، كما أنّ وجود المفاهيم والماهيات الإمكانية في الخارج؛ إشراق الله وفيضُ الله المنبسط على كلٍّ بحسبه ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾[2].

وثانيهما: إنّ العاقل في مقامه الشامخ جامع لوجود كل معقول بالذات بنحو أعلى وأبسط، فهو مقام رتقها وهي مقام فتقه، وهو مقام إجمالها وهي مقام تفصيله، فهو كالمحدود وهي كالحد، وهو كالفعل البسيط وهي كالعقول التفصيلية.

ثم إنّ قرب الحق تعالى من الخواطر الربانية واضح، فإنّها خطاباته وكلماته مع قلوب أرباب القلوب، وكلام المتكلم ولا سيما الكلمات التامات المجردات[3].

---

١ هكذا في النسخ والظاهر أنّ المقصود منه قوله تعالى: ﴿ وَقَدۡ خَلَقَكُمۡ أَطۡوَارًا ﴾[سورة نوح: الآية١٤].

٢ سورة النور: الآية ٣٥.

٣ شرح دعاء الصباح ص٤٤-٤٦ ط. دانشگاه تهران.

الفصل الثاني

ينقسم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي

والكلي ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كالعلم بماهية الإنسان ويسمى عقلا وتعقلا والجزئي ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين كالعلم بهذا الإنسان بنوع من الإتصال بمادته الحاضرة ويسمى علما إحساسيا وكالعلم بالإنسان الفرد من غير حضور مادته ويسمى علما خياليا وعد هذين القسمين ممتنع الصدق على كثيرين إنما هو من جهة إتصال أدوات الإحساس بالمعلوم الخارجي في العلم الإحساسي وتوقف العلم الخيالي على العلم الإحساسي وإلا فالصورة الذهنية كيفما فرضت لا تأبى أن تصدق على كثيرين.

والقسمان جميعا مجردان عن المادة لما تقدم من فعلية الصورة العلمية في ذاتها وعدم قبولها للتغير.

وأيضاً الصورة العلمية كيفما فرضت لا تمتنع عن الصدق على كثيرين وكل أمر مادي متشخص ممتنع الصدق على أزيد من شخص واحد.

وأيضاً لو كانت الصورة الحسية أو الخيالية مادية منطبعة بنوع من الإنطباع في جزء بدني لكانت منقسمة بإنقسام محلها ولكان في مكان وزمان وليس كذلك فالعلم لا يقبل القسمة ولا يشار إليه إشارة وضعية مكانية ولا أنه مقيد بزمان لصحة تصورنا الصورة المحسوسة في وقت بعد أمد بعيد على ما كانت عليه من غير تغير فيها ولو كانت مقيدة بالزمان لتغيرت بتقضيه.

وما يتوهم من مقارنة حصول العلم للزمان إنما هو مقارنة شرائط حصول الإستعداد له لا نفس العلم.

وأما توسط أدوات الحس في حصول الصورة المحسوسة وتوقف الصورة الخيالية على ذلك فإنما هو لحصول الإستعداد الخاص للنفس لتقوى به على تمثيل الصورة العلمية وتفصيل القول في علم النفس ومما تقدم يظهر أن قولهم إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن المادة والأعراض المشخصة له حتى لا يبقى إلا الماهية المعراة عن القشور كالإنسان المجرد عن المادة الجسمية والمشخصات الزمانية والمكانية والوضعية وغيرها بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة واكتناف الأعراض والهيئات الشخصية والخيال المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخصة من دون حضور المادة قول على سبيل التمثيل للتقريب وإلا فالمحسوس صورة مجردة علمية واشتراط حضور المادة والاكتناف بالأعراض المشخصة لحصول الإستعداد في النفس للإحساس وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل وكذا اشتراط التقشير في التعقل للدلالة على اشتراط تخيل أزيد من فرد واحد في حصول إستعداد النفس لتعقل الماهية الكلية المعبر عنه بإنتزاع الكلي من الأفراد.

وتبين مما تقدم أيضاً أن الوجود ينقسم من حيث التجرد عن المادة وعدمه إلى ثلاثة عوالم كلية أحدها عالم المادة والقوة والثاني عالم التجرد عن المادة دون آثارها من الشكل والمقدار والوضع وغيرها ففيه الصور الجسمانية وأعراضها وهيئاتها الكمالية من غير مادة تحمل القوة والإنفعال ويسمى عالم المثال والبرزخ بين عالم العقل وعالم المادة والثالث عالم التجرد عن المادة وآثارها ويسمى عالم العقل.

وقد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بذاته والمثال الأصغر القائم بالنفس الذي تتصرف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة الحقة والجزافية فتأتي أحيانا بصور حقة صالحة وأحيانا بصور جزافية تعبث بها.

والعوالم الثلاثة المذكورة مترتبة طولا فأعلاها مرتبة وأقواها وأقدمها وجودا وأقربها من المبدإ الأول تعالى عالم العقول المجردة لتمام فعليتها وتنزه ذواتها عن شوب المادة والقوة ويليه عالم المثال المتنزه عن المادة دون آثارها ويليه عالم المادة موطن كل نقص وشر ولا يتعلق بما فيه علم إلا من جهة ما يحاذيه من المثال والعقل[1].

---

١ هذا وتوجد بين هذه العوالم عوالم أخرى إضافية أشرنا إليها في المرحلة السادسة، وهي مرتّبة أيضاً.

وهناك عالمان وقع الكلام فيهما. يمكن أنْ يقال أنّ موقعهما يكون بين عالم اللاهوت وعالم العقل هما عالم العماء وعالم الهباء، فهل هما عالمان أو مرحلتان أو مرتبتان؟

ولأجل توضيح المطلب نقول:

ذُكر العماء في كتب القوم ولم يَرِد في كتبنا إلا في بعض ما يعتمد عليه من كتبهم من أنّ: أعرابياً سأل النبي ﷺ: أين كان ربنا قبل أنْ يخلق الخلق؟ قال ﷺ: ﴿كانَ فِي عَمَاءٍ﴾[عوالي اللآلي ج١ ص٥٤].

قال الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ في المقام:

وقد أختلفت كلمة الأصحاب فيه، فقيل: هي الحضرة الأحدية لعدم تعلق المعرفة بها، فهي في حجاب الجلال.

وقيل: هي الواحدية وحضرة الأسماء والصفات، لأنّ العماء: هي الغيم الرقيق الحائل بين الأسماء والأرض، وهذه الحضرة واسطة بين سماء الأحدية وأرض الكثرة.

ونحن نقول: يشبه أنْ يكون حقيقة العماء هي حضرة الفيض الأقدس.[مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، المصباح٣١ ص٢٩].

أقول

العماء

والعماء والهباء مصطلحان إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، فهما من جهة يحملان نفس التعريف المذكور. ووجه الإفتراق أنّ العماء أدنى مرتبة من الهباء بدرجة واحدة، لأنّ الهباء هو الصادر الأول، والعماء هو العقل الأول.

=

= أمّا السيد حيدر الآملي فيقول: ﴿إنّ الهباء هو مادة الموجودات الممكنات﴾[نقد النقود ص٦٩٢]، ومنه يعلم أنّ أحد أسماء هذه الحقيقة الكلية هو الهباء من هذه الجهة التي تكون مادة الموجودات الممكنة يقول ابن عربي: ﴿فلما أراد وجود العالم وبدأه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه؛ إنفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضربِ تجلٍ من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية؛ إنفعل عنها حقيقة تسمى الهباء هي بمنزلة طرح البنّاء الجُصّ ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور، وهذا هو أول موجود في العالم ..... ثم إنّه سبحانه تجلى بنوره إلى ذلك الهباء ويسمونه أصحاب الأفكار الهيولى الكلّ والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية فَقَبِلَ منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته وإستعداده كما تقبل زوايا البيت نور السراج، وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقبوله قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾[سورة النور: الآية٣٥] فشبّه نوره بالمصباح فلم يكن اقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل فكان سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية. وفي الهباء وُجِدَ عينه وعين العالم من تجليه واقرب الناس إليه علي بن ابي طالب واسرار الأنبياء أجمعين﴾[الفتوحات المكية ج١ ص١١٩].

ومرتبة العماء على هذا تكون برزخاً بين الغيب المطلق وبين ما دون مرتبة الأحدية التي هي مرتبة الإنسان الكامل قال الإمام الخميني قدس سره: ﴿بعد إيراد سؤال الأعرابي:أين كان ربنا قبل أنْ يخلق الخلق؟ قال ﷺ على ما حكى عنه ﷺ: كان في عماء وقد أختلفت كلمة الأصحاب فيها فقيل: هي الحضرة الأحدية لعدم تعلق المعرفة بها فهي في حجاب الجلال وقبل هي الواحدية وحضرة الأسماء والصفات لأنْ العماء هي الغيم الرقيق الحائل بين السماء والأرض وهذه الحضرة واسطة بين سماء الأحدية وأرض الكثرة ونحن نقول: هي حضرة الفيض الأقدس والخليفة الكبرى﴾.

قال قيصري رومي: ﴿ومرتبة الإنسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود، ويسمى بالمرتبة العمائية أيضاً فهي مضاهية للمرتبة الإلهية ولا فرق بينها إلا بالربوبية والمربوبية لذلك صار خليفة الله﴾[شرح فصوص الحكم ص١١]. وهذا المعنى وارد عن التوقيع الرفيع للناحية المقدسة في دعاء شهر رجب: ﴿لا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إلا أنَّهُمْ عِبَادُكَ وَخَلْقُك﴾. وقال قيصري رومي أيضاً: ﴿فأول ظهورها (أي الحقيقة الإنسانية) في صورة العقل الأول الذي هو صورة إجمالية للمرتبة العمائية المشار إليها في الحديث الصحيح عند سؤال الأعرابي﴾[شرح فصوص الحكم ص١١].

وفي قضية علو مرتبة الهباء على العماء قال قيصري: ﴿وإنّما كان العماء أول التحديدات لأنّه لغة عبارة عن الضباب، وفي إصطلاح أهل الله: عبارة عن أول تعين ظهر الحق بحسب أسمه الجامع الإلهي وكلاهما محدودان وهذه المرتبة هي مرتبة الإنسان الكامل فإنّه أول ما تعين ظهر بالصورة المحمدية ثم فصلها فخلق منها أعيان العالم علماً وخارجاً﴾[شرح فصوص الحكم ص٢٥٤].

والخليفة الكبرى هي الحقيقة التي لا يعرفها بمقامها الغيبي أحد، ولها الواسطة بين الحضرة الأحدية الغيبية والهوية الغير ظاهرة، وحضرة الواحدية التي تقع فيها الكثرة.

=

فتحٌ في الفصل الثاني
ينقسم العلم الحصولي إلى كلّي وجزئي

كان من الأجدر أنْ يقسَّم العلم إلى تصور وتصديق في البداية؛ وبعد ذلك يُذكر هذا التقسيم؛ لأنّ الذي يقصد به من العلم في عنوان هذا الفصل هو التصور، فهو إمّا أنْ يكون بحيث لا يمتنع فرض صدقه على أكثر من واحد وهو الكلي، أو يمتنع ذلك وهو الجزئي، وبإعتبار هذه الأقسام يطلق على الأول (وهو الكلي) المفهوم العقلي، وعلى الثاني (الجزئي) بكونه مقسماً للحسي والخيالي. وبهذا تكون أقسام العلم ثلاثة: عقلي وحسي وخيالي. وهناك قسم آخر وهو العلم الوهمي لا يمكن عده قسماً رابعاً ولنتكلم عنه أولاً ثم نرجع إلى الحسي والخيالي.

ذكر العلم الوهمي أغلب الأعلام، وإليك بعض كلماتهم:

قال الشيخ الرئيس: ﴿ثم القوة الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأنّ الذيب مهروبٌ عنه، وأنّ الولد معطوفٌ عليه﴾[1].

وقال صدر المتألهين ﵀: ﴿التوهّم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول، لكن لا يتصوره كلياً بل مضافاً لجزئي محسوس، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي ..... واعلم إنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل أمر خارج عنه، وهو الإضافة

= وإنّما لم تُحمل على الحقيقة الغيبية لأنّ السؤال عن الرب، وهذه الحقيقة غير موصوفة بصفة، كما عرفت فيما مرّ عليك، ولا على الحضرة الواحدية لأنّها مقام إعتبار الكثرة العلمية....ثم نقل ﵀ كلاماً للمحقق القونوي ﵀ ثم قال: ﴿وهو وإنْ كان منظوراً فيه بعض الجهات، إلا أنّه لا يخلو من تأييد لما ذكره﴾[مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية/ المصباح ٣١].

ومن كلامه ﵀ يظهرُ وجودُ عالمٍ قبلَ عالمِ العقل؛ إذ أنّ عالم العقل معروف الحال كما تقدّم. وكما يبدو من الرواية ومن تعليق الإمام الراحل ﵀ وما سيأتي من توضيح والفرق بين العماء والهباء؛ إنّ هناك عالم بين عالم اللاهوت وعالم الجبروت والعقل؛ وإنْ كان عالم اللاهوت هو العالم المصاحب لجميع العوالم ولكنه بلحاظ مراتب العوالم يكون أعلاها وأولها.

١ النجاة ص٣٢٩.

إلى الجزئي وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته﴾[١].

وقال في موضع آخر: ﴿واعلم أنّ الوهم عندنا وإنْ كان غير القوى التي ذكرت إلا أنّه ليس له ذات مغايرة للعقل، بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلّقها به وتدبيرها له، فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم، كما إنّ مدركاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية﴾[٢].

إلى غير ذلك من الكلمات، ومن أراد الزيادة فليراجع النمط الثالث من الإشارات وحاشية العلامة الطباطبائي على الأسفار في هذا المورد.

وعلى أي حال يمكن إثارة عدة أسئلة حول ما ذكر حول العلم الوهمي أثارها العلامة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي مع أجوبتها وهي مهمة جداً لمعرفة ما يتعلق بهذا العلم، والأسئلة هي:

١- هل يدرك الوهم المعاني الجزئية المتعلقة بالخارجيات كعداوة الذئب مثلاً، أو يدرك المعاني الحادثة في النفس؟.

٢- هل يدرك الوهم خصوص التصورات، وشأنه شأن الحواس الظاهرة في إدراكها للصور الحسية، أو هو مدرك للتصديقات، وشأنه شأن النفس العاقلة حكمها بالإيجاب والسلب؟.

٣- هل الوهم مدرك لنوع واحد من المعاني أو له أنواع متعددة من الإدراك؟.

٤- ما هو منشأ الأحكام الوهمية؟ وما هي قيمة تلك الأحكام؟.

٥- هل الواهمة قوة مستقلة في قبال سائر القوى الإدراكية للنفس أو ليست في الواقع إلا إحدى تلك القوى وتسمى واهمة بإعتبار خاص؟ وما هي نسبة هذه القوة إلى سائر القوى؟.

---

١ الأسفار ج٣ ص٣٦٠-٣٦١.

٢ الأسفار ج٨ ص٢١٥-٢١٧.

أمّا السؤال الأول فالجواب عنه: إنّ مدلول كلمات القوم هو الأول[١]؛ لكن ظاهر كلام الأستاذ ﭬ[٢] في تعليقه على الأسفار هو الثاني[٣]، ولعل مراده أنّ ما تنسبه من المعاني إلى الخارجيات هو في الواقع مما قد وجدناه أولاً في أنفسنا، ثم بمشاهدة آثاره في الحيوان أو الإنسان الخارجي نعتقد بوجود ذلك فيه. وهذا حق في ما نشعر به من الإدراكات المنطوية على نوع من الإستدلال الإرتكازي، لكن مدّعى القوم أنّ في الحيوان دراكاً غريزياً للمعاني الجزئية المتعلقة ببعض الأشياء الخارجية، كإدراك الشاة عداوة الذئب، وهو من فعل قوته الواهمة.

أمّا الجواب عن السؤال الثاني فهو: إنّ مقتضى عدّهم القوة الواهمة من الحواس الباطنة أنّ شأنها التصور كسائر الحواس، لكنّهم قد ينسبون الأحكام إلى الحواس أيضاً كما أنّهم ينسبون اللذّة والألم إليها. والحق أنّ الحكم لا يكون إلا للنفس، وإنّما ينسب بعض الأحكام إلى الحواس بالنظر إلى أنّ متعلّقه الأمر محسوس بالحس الظاهري أو الباطني وأنّ طريق الوصول إليه هو الحسّ.

وأمّا السؤال الثالث فالجواب عنه هو: إنّ ما ينسب إلى الوهم كقوة مدركة للتصورات هو نوع واحد من المدركات، وهو المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوسات. وأمّا الأحكام الموصوفة بالوهميات فهي على أنواع؛ ذكرها الشيخ في الشفاء وتلميذه في التحصيل[٤].

وتشترك في اعتبار معنى وهمي في متعلقها. لكن يشكل هذا الإعتبار في الوهميات التي ذكروها في المنطق، كتوهمّ أنّ كل موجود يجب أنْ يكون في مكان وزمان والظاهر أنّه من قبيل الإشتراك في الإسم فتفطن.

وبالتأمل في كلامهما يظهر جواب على السؤال الرابع أيضاً.

---

١ أي أنّ الوهم يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالخارجيات.

٢ أي السيد المصنف.

٣ أي أنّ الذهن يدرك المعاني الحادثة في النفس.

٤ راجع الفصل الثالث من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء وراجع التحصيل ص ٨٠١.

وأمّا السؤال الخامس: فقد عرفت أنّ المشهور بينهم كون القوة الواهمة قوة مستقلة، لكن احتمل الشيخ في موضع الشفاء[١] كون المتوهمة هي المفكرة والمتخيلة بعينها، وذهب شيخ الإشراق إلى وحدة الواهمة والمتخيلة والحس المشترك، وذهب سيدنا الأستاذ ﭭ[٢] في تعليقته على الأسفار إلى كونها هي الحّس المشترك، لكنّه نسب إليها إدراك المحبة ونحوها، مع أنّها معلومة بالعلم الحضوري، ويمكن تأويل كلامه إلى أنّه يتصور معانيها الجزئية، وذهب صدر المتألهين ﭭ إلى أنّ الوهم هو العقل المتنزّل عن مرتبته، ولا يخلو كلامه من غموض، فليتأمل[٣] والحق أنّ المحبة ونحوها من الكيفيات النفسانية تُعلم علماً حضورياً، ويأخذ الذهن منها معاني جزئية، على وزان الصور الخيالية، فيتذكرها بعد زوالها، كما أنّه يأخذ معانٍ كلية كسائر المعقولات. وأمّا المعاني الجزئية التي ندركها في الحيوانات والأناسي فهي في الأصل مأخوذة من حالاتنا النفسية، وننسبها إليها لما نرى فيها من آثارها. وأمّا الإدراك الغريزي فله شأن آخر، وليس أمراً مشعوراً به.

وأمّا الأحكام فكلّها صادرة من النفس، فما كان منها منتهياً إلى البديهيات فهو صادق وذو قيمة منطقية، وما كان منها ناشئاً عن مجرد التخيّل والتمثيل فقيمته رهن البرهان[٤].

هذا بالنسبة إلى العلم الوهمي، أمّا الحس والخيال:

فيعّرف العلم الحسي بأنّه: ظاهرة ذهنية بسيطة تتشكل على أثر إرتباط الأدوات الحسية بالواقعيات المادية، فعندما نواجه الماديات لأول وهلة تنعكس في الذهن صورها عن طريق أدوات الإنسان الحسية، على إختلاف طبيعة مدركات هذه الأدوات من سمعٍ وبصرٍ وشمٍ وذوقٍ ولمس. لكن بقاء هذه الظاهرة يتوقف على استمرارية الإرتباط بالواقع المادي. ويعّرف العلم

---

١ راجع الأول من رابعة السادس من طبيعيات الشفاء.

٢ السيد المصنف ﭭ.

٣ لعل وجع التأمل أنه ليس بالجملة وإنّما لأنّه نزل عن مرتبة الكلي.

٤ التعليقة على نهاية الحكمة ص٣٦٨-٣٧٠.

الخيالي بأنّه: ظاهرة ذهنية تتشكل وفقاً للظاهرة الحسية المتقدمة، وعلى أساس الإتصال بالواقع المادي، وبقاؤها غير متوقف على هذا الإرتباط، بل هو بمعزل عنه.

والنقطة التي يجب ملاحظتها في الصورة الحسية هي وضوحها عند النفس بشكل أكبر من الصورة الخيالية، وهذا الإحساس بالوضوح إنّما هو جرّاء الإرتباط بالمادة، لكنّ هذا الأمر لن يستمر في حالة اشتداد النفس وتكاملها، فسوف تضحى الصور الخيالية حينئذٍ أقوى، لأنّها في مرتبة علل الصور الحسية وإثبات العلم الحسي أبْيَنُ من الشمس ولا يحتاج إلى إطالة الكلام.

أمّا إثبات الخيال فقد تمسك السيد المصنف تَتَرُّكُ في حاشيته على الأسفار بالتذكر لإثبات قوة الخيال قال: ﴿والأولى أنْ يحتج[١] على الخيال بالتذكّر، فإنّا ربمّا أحسسنا صورة ونتذكر أنّها الصورة التي كنّا أحسسناها من قبل ذلك بزمان، ولا يتأتّى الحكم بالعينية إلا مع انحفاظ الصورة في محل ثابت وهو الخيال، تأمل فيه﴾[٢].

هذا وإنّ الصورتين الحسية والخيالية تشتركان ببعض الخواص وتفترقان بواحدة.

أمّا جهات الإشتراك فهي: إنّ كلتا الصورتين جزئيتان، وكذلك ظاهريتان لا تتعمقان إلى جوهر الأشياء.

وأمّا جهة الإفتراق، فإنّ الحسية زمانية ومكانية بخلاف الخيالية.

ومن كل هذا يتضح أنّ العلوم أربعة[٣]: الحسي والخيالي والوهمي[٤] والعقلي، وبناءً عليه ستتعدد أنواع الإدراك وتصير أربعة على وزان العلوم بعد أنْ عرفتَ أنّها تجريد للمادة؛ غايته مرددة بين ما في الجملة وما بالجملة، والإدراكات هي:

١- الإدراك الحسي: وهو إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرِك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الأين والمتى والوضع والكم وغير ذلك، فالحس لا

---

١ من الحجة أي يستدل.

٢ حاشية السيد الطباطبائي على الأسفار ج٨ص٢١٢.

٣ على الخلاف.

٤ لأنّ صدر المتألهين لم يرضه قسماً خاصاً بل قسم من العقلي.

يجرد الصورة تجريداً تاماً، لكن يأخذها مع علائق المادة وبالإضافة إلى المادة. حتى إذا غابت المادة بطلت صورتها.

٢- الإدراك الخيالي: وهو تجريد للماهية بنحو أعلى من التجريد الحاصل في الإدراك الحسي المتقدم؛ لأنّه يجّرد الصورة المنزوعة عن المادة بدرجة أشدّ، لأنّه يأخذها عن المادة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادتها، فثبت الصورة وجوداً في الخيال حتى مع غياب المادة، هذا ولكن الخيال يجرد الصورة عن المادة دون لواحقها.

٣- الإدراك الوهمي: هو القوى التي تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة بالمحسوسات المادية إدراكاً جزئياً متعلّقاً بهذه المحسوسات وبالقياس إليها، والمدرك هنا مجرد عن المادة وعن عوارضها غاية الأمر أنّه جزئي لأنّه ينطبق على معناه الخاص دون معاني نوعه، فهو أشدّ تجرّداً من الإدراكين السابقين.

٤- الإدراك العقلي وهو الإدراك الذي تكون الصورة المثبتة فيه مجردة عن أدنى حظ من المادة، فلا توجد فيع نفس المادة ولا عوارضها ولا أنّه جزئي بل هو كلي.

تتمة في بيان التقشير:

ذكر السيد المصنف تَدَسُّ قولاً ولم يعلّق عليه ولا ندري لمإذا وهو أنّ عملية الإدراك التي هي تجريد المادة قد عبّروا عنه بالتقشير، بمعنى أنّه متى ما كانت عملية التجريد (التقشير) أشدّ؛ كانت نوعية الإدراك أعلى وأكمل، قال صدر المتألهين: ﴿فالمتجرّد عن أصل المادة دون عوارضه هو المحسوس؛ بشرط تحقق نسبة ما؛ وضعية لمحل الصورة الإدراكية لمادتها الخارجية، والمتجرد عن المادة وعوارضها إلا المقدار هو المتخيّل، والمتجرّد عن الجميع إلا نسبة غير وضعية هو الموهوم، والمتجرد بالكلية المساوي نسبته إلى الأفراد كلها هو المعقول﴾[١].

---

١ الأسفار ج٦ ص١٥٢-١٥٣.

وهذا الرأي منسوب إلى المشّاء، فهم يعدّون التجرد بالقوة العاقلة فقط دون قوى النفس الأخرى. أمّا صدر المتألهين واتباع مدرسة الحكمة المتعالية فقد ذهبوا إلى أنّ جميع قوى النفس مجردة عن المادة.

العوالم:

هذا وقد ذكر السيد المصنف تُنَتَسُّ أنّ هذه الأقسام ترجع إلى عوالمها، وقسم العوالم إلى ثلاثة. وهو صحيح، ولكنّ أهل الطريق والمعرفة يقسّمونها إلى أربعة وهي التي يحب على السالك أنْ يجتازها لأنّها بينه وبين الله تعالى وهذه العوالم هي:

١- عالم المادة، ويسمى بعالم الطبع وعالم النفس والحس والشهادة والملك وعالم الناسوت وهو الذي نعيشه وهو عالم الأجسام بموادها وصورها وأعراضها والنفوس المتعلقة بها، وهو أنزل مراتب الوجود وأخسّها.

٢- عالم المثال، ويدعى أيضاً عالم البرزخ والظلال والقلب والذر والخيال وألست، والملكوت ويُعبرّ عنه بالفارسية (عالم دل). وهو عالم التجرد عن المادة دون بعض آثارها، فهو مجرد عن القوة والإستعداد والحركة، دون التجرد عن آثارها من قبيل الطول والعرض والعمق والشكل.

وهذا العالم يحمل الصور الجسمية وأعراضها وهيئاتها الكمالية، ولكنّه لا يحمل المادة لتكون شيئاً آخر. وهو الذي ورد كما ذكره في القرآن الكريم في قضية إخراج الله عز وجل ذرّيّة آدم عليه السلام من صُلبه وأشهدهم. وهو عالم اصطفاء النبي صلى الله عليه وآله الوارد في صلوات الجمعة: (الْمُصْطَفَى فِي الظّلال)[١].

٣- عالم العقل، ويدعى أيضاً عالم الروح والتجرّد والأنوار والجبروت، ويعبر عنه بالفارسية (عالم جان). وهو عالم العقول المجردة عن المادة والمنزّهة عن آثارها وخواصها كالزمان والمكان وغيرها.

---

١ مفاتيح الجنان- أعمال نهار الجمعة - صلوات أبو الحسن الضرّاب الإصفهاني.

وهو عالم الحقائق المقدسة الذي قال عنه الإمام الهادي عليه السلام في الزيارة الجامعة الكبيرة: ﴿خَلَقَكُمُ اللَّهُ أَنْوَاراً فَجَعَلَكُمْ بِعَرْشِهِ مُحْدِقِينَ﴾[1].

٤- العالم الربوبي، ويُعبرّ عنه بعالم اللاهوت وبالفارسية يسمى (جان جان) أو (عالم جانان) وهو العالم المصاحب لجميع العوالم والذي ينفرد به الحق تعالى وتقدس.

وهذه العوالم لها مدخلية كبيرة في تحصيل العلم بل إنّ أيّ عالم لا بدّ أنْ يحدد في البداية من أنّه من أيِّ عالم. وأغلب مشاكل الفهم الخاطئ للمعارف العالية سببه عدم تحديد العالم الذي نتكلم فيه.



---

١ الزيارة الجامعة الكبيرة.

الفصل الثالث

ينقسم العلم إنقساما آخر إلى كلي وجزئي

و المراد بالكلي ما لا يتغير بتغير المعلوم بالعرض كصورة البناء التي يتصورها البناء في نفسه ليبنى عليها فالصورة عنده على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن خرب وانهدم ويسمى علم ما قبل الكثرة والعلوم الحاصلة من طريق العلل كلية من هذا القبيل دائما كعلم المنجم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى مدة كذا يعود فيه الوضع السماوي بحيث يوجب حيلولة الأرض بينه وبين الشمس فعلمه ثابت على حاله قبل الخسوف ومعه وبعده.

و المراد بالجزئي ما يتغير بتغير المعلوم بالعرض كما إذا علمنا من طريق الإبصار بحركة زيد ثم إذا وقف عن الحركة تغيرت الصورة العلمية من الحركة إلى السكون ويسمى علم ما بعد الكثرة.

فإن قلت التغير لا يكون إلا بقوة سابقة وحاملها المادة ولازمه كون العلوم الجزئية مادية لا مجردة.

قلنا العلم بالتغير غير تغير العلم والمتغير ثابت في تغيره لا متغير وتعلق العلم به أعني حضوره عند العالم من حيث ثباته لا تغيره وإلا لم يكن حاضرا فلم يكن العلم حضور شيء لشيء هذا خلف.



فتحٌ في الفصل الثالث

ينقسم العلم إنقساماً آخر إلى كلي وجزئي

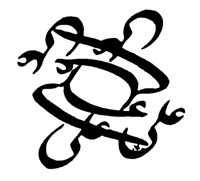
العلم بالشيء قد يحصل من طريق الحسّ والمشاهدة، وقد يحصل من طريق العقل بالإستدلال بالعلل والمعلولات.

أمّا الأول: فيتغيّر المعلوم ويدور أمره وجوداً أو عدماً بالأمور القابلة المتعلقة به وهو ما يعبّر عنه بالعلم الجزئي الزائل المتغيّر، وأغلب المعلومات الجزئية من هذا القبيل.

وأمّا الثاني: فلا يتغيّر بتغيّر المعلوم لأنّ وجوده لا يكون مَنوطاً بوجود المعلوم، فيمكن حصوله قبل تحقق المعلوم أو معه أو بعده، ويسمّى بالعلم الكلي الدائم والثابت. ويمثل له بعلم المنجم بوقوع الخسوف في ليلة معينة عن طريق معرفة أسبابه.

وهذا التقسيم يختلف عن الذي قبله؛ لذلك أفرد له فصلاً لوحده، والفرق؛ هو أنّ هذا التقسيم يجري في القضايا والتصديقات بخلاف سابقه الذي اقتصر على العلم التصوري.

هذا وقد يستعمل الكلي والجزئي بهذا الإصطلاح في مقدمات البرهان، حيث يشترط هناك في براهين العلوم أنْ تكون مفيدة لليقين الدائم، لذا يجب أنْ يكون مقدماتها يقينية على الدوام فيعبرون عن هذا الشرط بالكلية والدوام. ولا يستحق المطلب أكثر من هذا الكلام.

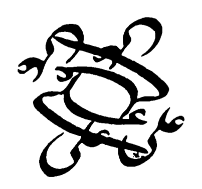


الفصل الرابع
في أنواع التعقل

ذكروا أن التعقل على ثلاثة أنواع أحدها أن يكون العقل بالقوة أي لا يكون شيئا من المعقولات بالفعل ولا له شيء من المعقولات بالفعل لخلو النفس عن عامة المعقولات[1].

الثاني[2] أن يعقل معقولا أو معقولات كثيرة بالفعل مميزا لبعضها من بعض مرتبا لها وهو العقل التفصيلي.

الثالث أن يعقل معقولات كثيرة عقلا بالفعل من غير أن يتميز بعضها من بعض وإنما هو عقل بسيط إجمالي فيه كل التفاصيل ومثلوا له بما إذا سألك سائل عن عدة من المسائل التي لك علم بها فحضرك الجواب في الوقت فأنت في أول لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعا علما يقينيا بالفعل لكن لا تميز لبعضها من بعض ولا تفصيل وإنما يحصل التميز والتفصيل بالجواب كان ما عندك منبع تنبع وتجري منه التفاصيل ويسمى عقلا إجماليا[3].



١ ليس إلا لعدم وجود الفعلية فهو بعدُ لم يفعّل عقلَه وهذا لا ينافي وجود العقل في بداية الأمر.

٢ كان الأولى أنْ يقدم العقل الإجمالي على التفصيلي كما سنبين.

٣ هذه الأقسام وإنْ كانت ثلاثة لكنها ترجع إلى قسمين: ما بالقوة، وما بالفعل. غاية الأمر أنّ ما بالفعل يقسم إلى ما بالفعل إجمالي وما بالفعل تفصيلي.

إذاً التعقل على نوعين: مفعّل وغير مفعّل.

فتحٌ في الفصل الرابع
في أنواع التعقل

هذا الفصل وما بعده بينهما شيء من التداخل؛ إذ أمرهما يدور بين معرفة أنواع العقل وأنواع التعقّل، ولعلّ البعض يظن أنّه لا فرق بين المبحثين، والأولى أنْ يُقال بأنّ هناك تداخل، ووجه التداخل أنّه في هذا الفصل الذي يبحث فيه عن أنواع التعقل؛ يتوقف معرفته على أقسام العقل فتُعرف في البداية تلك الأقسام وبناءً عليها نذكر التعقلات.

وفي الفصل البعدي يبحث في مراتب العقل. ومراتب العقل تختلف عن أقسام العقل المتوقف عليها معرفة هذا الفصل وهو أنواع التعقل وبعبارة أوضح يبين هذا الفصل والذي بعده هو:

١- إنّ التقسيم في هذا الفصل مبنيّ على التعقّل رأساً بالرغم من توقفها على العقل الذي يعتبر القوة لها، أمّا الفصل البعدي فإنّ الإنقسام فيه متوجه إلى العقل مباشرة.

٢- إنّ التقسيم في هذا الفصل يدور مدار وجود المعقول للعقل، أمّا الفصل البعدي فالملاحظ فيه إعتبار ترتّب حصول المعقولات للعقل.

وعلى أي حال: إنّ هذا الفصل يتعلق بإدراك الكليات وهي من الإدراك العقلي كما هو معلوم والذي يريد السيد المصنف تَتِنَّ الإشارة إليه هنا هو إلفات النظر إلى مسألة تعدد أو إتحاد التعقل، بمعنى هل إنّ التعقل واحد أو أنّ له أقسام متعددة؟

ومعرفة ذلك يتوقف على معرفة وظائف العقل ما هي، إنّ هناك من يحدد وظيفة العقل ويحصرها بالأمر أو الأمرين، ومنهم من يوسع دائرة عمل العقل.

ولا أعتقد أنّ هناك من يحاول تضييق دائرة العقل إلا من باب تضييق فم الركية، والأمر لا يحتاج إلى زيادة تعمُّل. وبالمناسبة نذكر بعض وظائف العقل التي أشار إليها أغلب الأعلام التي منها: إنشاء المفاهيم الكلية، وإدراك تلك المفاهيم الكلية، والتحليل والتجزئة، والتركيب، والتعريف، والتقسيم، والتحليل، والإنتزاع والتجريد، هذا كله مرتبط بالمفاهيم، أمّا ما يرتبط بالقضايا فمثل الحكم في القضايا، والإستدلال والربط بين المفاهيم.

وللسيد المصنف تُدَسَّ في الميزان كلمة في هذا المجال: ﴿والأصل في معنى العقل: العقل والإمساك، وبه سمّي إدراك الإنسان إدراكاً يعقد عليه عقلاً، وما أدركه عقلاً، والقوة التي يزعم أنّها إحدى القوى التي يتصرف بها الإنسان يميز بها بين الخير والشر، والحق والباطل عقلاً، ويقابله الجنون والسفه والحمق والجهل بإعتبارات مختلفة﴾[١].

وقال السيد المصنف في موضع آخر: ﴿لفظ العقل... يطلق على الإدراك من حيث أنّ فيه عقد القلب بالتصديق على ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحق والباطل في النظريات، والخير والشر في المنافع والمضار في العمليات، حيث خلقه الله سبحانه خلقةً يدرك نفسه في أول وجوده، ثم جهّزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الأشياء، وبأخرى باطنة يدرك معاني روحية بها ترتبط نفسه مع الأشياء الخارجة عنها، كالإرادة والحب والبغض والرجاء والخوف ونحو ذلك، ثم يتصرف بها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم، فيقضي فيها في النظريات والأمور الخارجة عن مرحلة العمل قضاءً نظرياً، وفي العمليات والأمور المربوطة بالعمل قضاءً عملياً، كل ذلك جرياً على المجرى الذي تشخصه له فطرته الأصلية، وهذا هو العقل﴾[٢].

وبعد كل هذا نذكر الأقسام التي تنوّع التعقل على اساسها وهي:

١- العقل بالقوة (العقل الهيولاني): وهو قوة الإستعداد لتلقي المعلومات، فهو خالٍ من أي فعلية للتعقّل، وليس ذلك إلا لأنّه لم يصل إلى مرحلة التجرّد لكي يكون معقولاً بالفعل، إذ أنّ المعلومات مجردّة كما هو معلوم فما لم تصل إلى حدّ التجرّد لا تكون معقولة، ولا يسمى ما تعقّلها عقلاً، غاية الأمر هو إستعداد للتعقل لذا سمي بالقوة، وتشبيهاً له بالمادة التي ليست إلا إستعداداً وقوة سمي بالعقل الهيولاني.

---

١ الميزان ج٢ ص ٢٤٧.

٢ الميزان ج٢ ص٢٤٧-٢٥٠.

٢- العقل الإجمالي: وهو مرتبة حصول معقولات كثيرة لدى العقل من دون أنْ تتميّز هذه المعقولات بعضها عن بعض، فيكون التعقّل بسيطاً، غاية الأمر أنّ التفاصيل موجودة مثل عدم جواب من سئل إلا إذا فَصَّلَ، وهذا العقل هو الخلاق للتفاصيل ومبدؤها.

٣- العقل التفصيلي: وهو مرتبة حصول معلومات كثيرة لدى العقل؛ ولكنّها متميزة عن بعض تميّزاً تفصيلياً وهو من قبيل الكلي الطبيعي الموجود في الخارج على نحو الوحدة والبساطة.

هذه هي أقسام العقل التي تَنوّعَ التعقل على أساسها.

فرعٌ في إمكان التقسيم في العلم الحضوري

من المعلوم أنّ العلم الحضوري له موارد تعددت بتعدد مراتب شرف الموجودات، فأعلى مراتبه بل هو فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى هو علم الباري تبارك وتعالى، وهذا خارج عن محل كلامنا ولا يشمله هذا التقسيم إلا بتأويلات كثيرة.

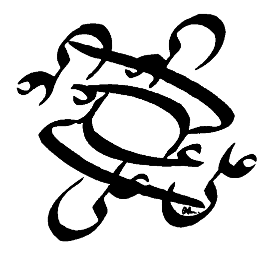
كمن يذهب إلى وجود الإجمال والتفصيل في علمه تبارك وتعالى وعهدته على القائل به.

أمّا علم المفارقات فهي تختلف فيما بينها فبعضها لا يمكن افتراض هذا التقسيم في حقّها، إلا بنحو التعمّل ولا يمكن لأحدٍ إقتحام هذ المجال بالنسبة لمعلومات الحقائق المقدسة للمعصومين عليهم السلام.

نعم يمكن أنْ يجري هذا التقسيم على بعض موارد العلم الحضوري من غير المستثنيات المزبورة وذلك من خلال الأمرين:

١- إنّ المعقول في العلم الحضوري هو موجود مجرد عقلي حضر لدى المدرِك بوجوده الخارجي حين التعقل.

٢- إنّ للموجود الممكن نحوين من الوجود: أحدهما تفصيلياً وهو وجوده الخاص به، والآخر إجمالياً، وهو وجوده المنطوي في وجود علته، والتي يكون وجودها في عين بساطته حاملاً لجميع ما دونه من المراتب.

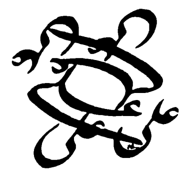


الفصل الخامس
في مراتب العقل

ذكروا أن مراتب العقل أربع إحداها كونه بالقوة بالنسبة إلى جميع المعقولات ويسمى عقلا هيولانيا لشباهته في خلوه عن المعقولات الهيولى في كونها بالقوة بالنسبة إلى جميع الصور وثانيتها العقل بالملكة وهي المرتبة التي تعقل فيها الأمور البديهية من التصورات والتصديقات فإن تعلق العلم بالبديهيات أقدم من تعلقه[1] بالنظريات.

وثالثتها العقل بالفعل وهو تعلقه النظريات بتوسيط البديهيات وإن كانت مرتبة بعضها على بعض.

ورابعتها عقله لجيمع ما استفاده من المعقولات البديهية والنظرية المطابقة لحقائق العالم العلوى والسفلى باستحضاره الجميع وإلتفاته إليها بالفعل فيكون عالما علميا مضاهيا للعالم العيني ويسمى العقل المستفاد[2].



---

١ القِدَم الذي يقصده السيد المصنف تَنِّئُ قِدَم رتبي بمعنى تحقق الأمور البديهية من التصورات والتصديقات في البداية ومن ثم يحدث الربط بينها في مرتبة العقل بالفعل. وهذا وإنْ كان عاماً معروفاً لدى الناس ولكنْ يمكن أنْ يكون البعض بدرجة من العلم والذكاء بحيث تعد النظريات عنده كالبديهيات وقد تقدم هذا في المنطق وهذا لا يعني أنّه ليس له عقل بالقوة بل الكل عنده حاضرٌ فمن استحصل المرتبة الأعلى فقد استحصل المرتبة الأدنى منها.

٢ ما يُفهم من عبارة السيد المصنف بإصطلاحاته العالية ما سنذكره في توضيح العقل المستفاد من أنّه لا يمكن بلوغه لأحد إلا الأوحدي بل هو الأصل في المستوى الذي تبلغه عقولنا، ولعلّه أهم وجه بل ابسط وجه لذلك هو شكر النعمة التي وهبها الله عز وجل لنا بأنْ نضعها في محلها، إذ لم يخلق الله عز وجل لإدراك البديهيات فقط أو ما يتعلق بالعالم السفلي بل لكي يعرف به بعد أنْ يسري.

فتحٌ في الفصل الخامس

في مراتب العقل

تبيّن لك من مقدمة الفصل الرابع الفرق بين هذا الفصل وسابقه، إذ بعد معرفة أنواع التعقّل لا بدّ من معرفة مراتب التعقل، وإنّما قلنا مراتب لأنّها مستويات إذ تختلف مرتبة عن سابقتها في التعقل وهي:

١- العقل الهيولاني: وهي المرتبة التي تكون فيها النفس خالية من جميع المعقولات، وإنّما سمي بالهيولاني لشباهته بالهيولى[1] الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة.

ولا يقال: إنّ العقل مدرك وهنا الإدراك فكيف يسمى عقلاً ومرتبةً من مراتبه، فإنّ جوابه-كما ذكرنا بالتعقل بالقوة: إنّ العقل هنا يمتلك الإستعداد للتعقل والإدراك.

٢- العقل بالمَلَكة: وهي المرتبة التي تصل فيها النفس إلى تعقّل البديهيات الأولية الستّ من تصور وتصديق والتي تشكل ممّراً وحيداً وصراطاً مستقيماً للوصول إلى النظريات. وسمي بهذا الإسم واقترن اسمه بالملكة للتوسط بين القوة والفعل بحيث مارس قواه لإخراج المعلومات من مرحلة الإستعداد إلى مرحلة الخارج غاية الأمر بالمفاهيم والبديهيات دون النظريات بمقتضى أصل خلقته.

وقد ذكروا لهذه التسمية ثلاثة وجوه:

أ- إنّ العقل في هذه المرتبة تلبس الوجوديات -البديهيات الستّ- وأمّا في مرتبة العقل الهيولاني فهو بالقوة المحضة في الكليات جميعاً، فكان بين المرتبتين تقابل العدم والملكة، لأنّ قوة الشيء عدمه.

---

١ تقدم ذكرها بالتفصيل.

ب-سمي بالملكة لرسوخ إستعداد الإنتقال إلى المعقولات في هذه المرتبة، فتُقابِل الحال في هذا الوجه، إذ أنّ الصور العلمية التي تزول سريعاً من النفس تسمى حالاً، وما يترسخ فيها بحيث يصعب زواله يسمى ملكة.

ج- بمعنى القُنية ورأس المال -بضم القاف وكسرها- أصل المال وما يُقتنى فإنّ العلوم البديهية المدركة في هذه المرتبة هي رأس مال التجارة العلمية، وكثيراً ما يعبر في كتب الحكمة عن العدم والملكة بالعدم والقنية[1].

تنبيه:

هذه المرتبة من العقل أسقطها بعض الأعلام لذا عدّوا المراتب ثلاثة، مثل المعلم الثاني الفارابي في رسالة العقل، نقل ذلك صدر المتألهين حيث ذكر أنّ العقل على ثلاثة أضرب؛ العقل الهيولاني: وهو قوة النفس لتعقّل الأشياء قبل أنْ تُعقَل. والعقل بالملكة: وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة أنْ يعقل. والعقل الفعّال: وهو الذي به يصير العقل الهيولاني ملكة، ونسبته إلى النفس العاقلة نسبة ضوء الشمس إلى العين المبصرة[2].

وبهذا قد حذف إسم العقل المستفاد آتي الذكر وأدخل معنى العقل بالملكة في ثنايا العقل بالفعل. لذا فالذي لا يقول به الفارابي مضموناً هو العقل بالملكة، وإنْ لم يذكر العقل المستفاد لفظاً فتنبه.

٣-العقل بالفعل: وهو مرتبة وصلت فيها النفس إلى مرحلة من الإشتداد بحيث تكون قادرة على استنباط النظريات وتعقلها من البديهيات والإحتفاظ بها إلى حين الحاجة إليها، فإذا احتاجت إليها استحضرتها دون حاجة لكسب جديد.

---

١ شرح المنظومة تعليقة الشيخ حسن زاده آملي ج٢ ص٤٠٠.

٢ الأسفار ج٣ ص٤٢٨-٤٣٣.

وسبب تسمية هذا العقل (بالفعل) لأنّ للنفس بحسب هذا العقل أنْ تشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت من غير تجشمّ كسب، وذلك لتكرار مطالعتها للمعقولات مرة بعد أخرى، وتكثر رجوعها إلى المبدأ الوهاب، وإتصالها كرّةً بعد أُولى، حتى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب الله تعالى، والإتصال به من غير مانع داخلي، وإنْ منعها الشواغل البدنية ما دامت في الدنيا عن كنه الرجوع، والمكدرات الطبيعية عن صفو الوصول، فقد صارت مشاهِدةً معقولاتِها مختفية عنها، مخزونة في شيء لها كالأصل [1].

٤- العقل المستفاد: وهي مرتبة تصل فيها النفس مرحلة من الشدّة والإقتدار بحيث لا يغيب عن صفحتها شيء، ولا يمكن للإرتباطات والعلائق المادية أنْ تشغلها عن المدركات الراسخة فيها، بل هي فعلية حضورية محضة لا تحتاج إلى إستعداد والإستحضار فضلاً عن إستعداد الإستحصال الملازم للنفس في رتبتها الأُولى.

وقد ذُكر وجهان لسبب تسمية هذا العقل بالمستفاد وهما:

أ- لكون هذه المرتبة مستفادة من عقل فعّال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد، فإنّ كل ما يخرج من قوة إلى فعل فإنّما يخرجها غيرها.

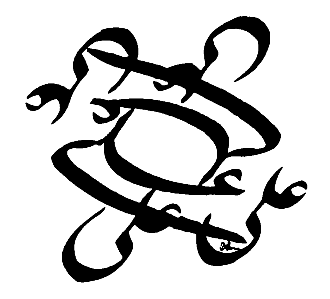
ب- سمي به لاستفادة النفس إياه مما فوقها.

هذه هي المراتب المذكورة للعقل، وهناك قضية جديرة بالإهتمام والذكر وهي أنّ هذه العقول هل يمكن أنْ ينعزل بعضها عن بعض أو لا؟ والجواب: كلا، لأنّ المراتب -كما هي مراتب للشيء الواحد- لا تعني تعدد العقول بل هو عقل واحد، غايته أنّ هذه المراتب تكون بنحو العموم المجموعي بنحو إذا خرج العقل من مرتبة إلى أخرى لا يعني ذلك ذهاب تلك المرتبة منه بكل مدركاتها بل هو عقل بالفعل بلحاظ بعض المعقولات، وبالقوة بلحاظ بعضٍ آخر.

---

١ مفاتيح الغيب لصدر المتألهين ج١ ص٥٢٢ ط. مؤسسة تحقيقات فرهنگى.

ولعلّ هذا المعنى هو مقصود الإمام الصادق عليه السلام حينما سأله الزنديق: أفَيَكونُ العالِمُ جَاهِلاً؟ فَقَالَ عليه السلام: ﴿ عَالِمٌ بِمَا يَعلَمْ، وَجَاهِلٌ بِمَا يَجْهَلْ ﴾[1].



---

١ الإحتجاج للطبرسي ج ٢ص ٣٤٩ نشر المرتضى.

الفصل السادس
في مفيض هذه الصور العلمية

أما الصور العقلية الكلية فإن مفيضها المخرج للإنسان مثلا من القوة إلى الفعل عقل مفارق للمادة[١] عنده جميع الصور العقلية الكلية وذلك أنك قد عرفت أن هذه الصور بما أنها علم مجردة عن المادة على أنها كلية تقبل الإشتراك بين كثيرين وكل أمر حال في المادة واحد شخصي لا يقبل الإشتراك فالصورة العقلية مجردة عن المادة ففاعلها المفيض لها أمر مجرد عن المادة لأن الأمر المادي ضعيف الوجود فلا يصدر عنه ما هو أقوى منه وجودا على أن فعل المادة مشروط بالوضع الخاص ولا وضع للمجرد.

و ليس هذا المفيض المجرد هو النفس العاقلة لهذه الصور المجردة العلمية لانها بعد بالقوة بالنسبة إليها وحيثيتها حيثية القبول دون الفعل ومن المحال أن يخرج ما بالقوة نفسه من القوة إلى الفعل.

فمفيض الصورة العقلية جوهر عقلي مفارق للمادة فيه جميع الصور العقلية الكلية[٢] على نحو ما تقدم من العلم الإجمالي العقلي تتحد معه النفس المستعدة للتعقل على قدر إستعدادها الخاص فيفيض عليها ما تستعد له من الصور العقلية وهو المطلوب.

و بنظير البيان السابق يتبين أن مفيض الصور العليمة الجزئية جوهر مثالي مفارق[٣] فيه جميع الصور المثالية الجزئية على نحو العلم الإجمالي تتحد معه النفس على قدر ما لها من الإستعداد.



---

١ قوله: مفارقٌ، قيدٌ توضيحيٌ وليس إحترازياً، لأنَ العقل لا يكون إلا مفارقاً مجرداً عن المادة.

٢ إشارة إلى اسبقية المعلومات وإنّها كلية على نظرية الإستذكار كما سيبين.

٣ لا يمكن أنْ يُفهم ما هو مقصود السيد المصنف ﷺ من قوله الجوهر المثالي إذ ليس في الجواهر مثال؛ اللهم إلا أنْ يقول بنظرية الأشباح والمثال وهذا على التسليم بالقول به لا يكون مفيضاً للصور الجزئية إلا بعد أنْ توجد في عالم المادة والخارج.

ولعله يقصد بالجوهر المثالي هو الكلي المنتزع من الجزئيات الخارجية، وهذا ليس بجوهر؛ لذا فإنّ عبارة السيد المصنف من هذه الناحية مجملة.

فتحٌ في الفصل السادس
في مفيض هذه الصور العلمية

هذه المسألة مما وقع الكلام فيها كثيراً، ولا نقصد بذلك الإختلاف بل التفسيرات وذلك لتشابك المباني في هذه المسألة، إذ القول بها متوقف على تحديد المبنى في أنّ العلم من أي مقولة هو، وقد عرفت مما تقدم بأنّ العلم كما ذكرنا لا يكون من مقولة محدودة بل هو الوجود، وهذا لا يمكن تحديده بمقولة فهو مع كل المقولات، وهذا ليس محل وفاق الجميع ولكنه أجمع للتوافق، والأمر سهل.

ومفردتا هذه المسألة تعنيان: إنّ هناك وجود واحد جامع بوحدته، وبساطته كل معلوم يفيض على النفس فالمفيض فاعل وهو واحد والنفس قابل، والصور العلمية هنا كم يبدو لعلوم حصوليه لأنّها صور مأخوذة من معلوم حاضر، والإحتمالات التي يمكن أنْ تكون مفيضة للصور هي ثلاثة:

النفس، والمادة، والجوهر العقلي المفارق.

أمّا الأول فباطل، لاستلزام كون النفس -وهي قابل- فاعلاً أيضاً والحال أنّها أمرٌ بسيط؛ والبسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً لأنّ حيثية الفعل والإيجاد حيثية وجدان، وحيثية القبول والأخذ حيثية فقدان، ويجتمع امتناع الحيثيتين المتباينتين في الواحد.

وأمّا الثاني فباطل أيضاً لوجهين:

١- إنّ المادي أضعف وجوداً من المجرد، وعليه يمتنع كونه علة له، لأنّ الأضعف لا يكون علّةً للأقوى.

٢- إنّ تأثير العلل الجسمانية مشروط بوضع خاص تفتقده الصورة المجردة إذ لا وضع خاص لها، بداهةَ أنّ الموجود المجرد لا مكان له، وليس له أي نسبة مكانية مع أي شيء، وعليه يثبت الإحتمال الثالث وهو: إنّ المفيض هو جوهر عقلي مجرد جامع لجميع الصور العقلية يتعقلها بنحو الإجمال على نحو بسيط لا تفصيل فيه ولا تمييز.

هذا وقد اختلفت كلمات القوم في هذا المجال لإختلاف نوع التعقل، فالمشاء وأتباعهم يرون أنّ التعقل صورة عقلية للنفس، والسيد المصنف ﵀ يرى أنّ العلم من مقولة الإضافة؛ وبناءاً عليه يكون الإدراك عنده هو مشاهدة أمور مجردة مستقلة فلا يحتاج إلى إثبات مبدأ لإفاضة الصور العقلية لعدم اعتقاده بحصول صورة للنفس.

هذا ويمكن أنْ يقال في تقريب الإفاضة جمعاً بين الآراء: إنّ هناك سنخ إتحاد بين المُفيض والمفاض عليه أي بين العقل والنفس، ولكن لا كما ذهب إليه البعض، بل إنّ الإتحاد المزبور هو من قبيل إتحاد الوجود الرابط بالمستقل، وهذا الإتحاد وإنْ لم يختصّ بحال التعقل، ولكن لما كانت النفس تَستكمِل بالصور العقلية ويشتدّ فيها وجودها، كان إتحادها بالعقل عند التعقل أقوى وأوثق.

إشارة في مقام النفس من العقل.

إنّ الفرق بين العقل والنفس هو في مسألة تعلّق النفس بالمادة في مقام الفعل وتجردهّا في مقام الذات، وإنّ العقل مجرد عن المادة في كلا مقامي الذات والفعل، والذي جعل النفس هي الصفحة التي تنتقش عليها المعلومات وتفاض عليها هو ذلك التعلّق بما لها من تعامل مع الحسيات والخياليات والوهميات، فهذا الأمر يعدّ دنواً عن العقل، ولكن النفس عندما تترقى في معارج الحق تسير حثيثاً في سفرها الملكوتي وتقطع جميع مراحل القوس الصعودي، وتتزود بالمعارف الحقّة؛ تصبح بمرتبة من الصقالة والشفافية بأنْ ترى حقائق الأشياء فيها كما هي، فتصل إلى مقام العقل وترجع إلى المحل الأرفع الذي هبطت منه، بل يمكن أنْ ترقى إلى مقام ما بعد العقل.

يقول المحقق الإصفهاني:

يــا دوحــة جــازت ســنام الفلــك   قــد جــاوز الســدرةَ فرعُهــا الزكــي
يـــا دوحـــة أغصـــانُها تـــدلت   فـــي موضـــعٍ فيـــه العقـــول ضَـــلت[1]

---

١ الأنوار القدسية.

وهو وإنْ كان يشير إلى مقام السيدة المرضية فاطمة سلام الله عليها، ومقام الختم المحمدي ﷺ، ولكن بما أنّها عليها السلام تمثل النفس الكلية كما قرّرنا في محله من الأبحاث السابقة[١]، وقد اتحد -إنْ لم تكن هي هو- مع العقل وقد جاوزته، وفي هذا إشارة إلى أنّ النفس الإنسانية يمكن أنْ تتعدى مقام العقل الملائكي المجرد وهذا واضح في كلام سيد العقول أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَكَّبَ فِي الْمَلائِكَةِ عَقْلاً بِلا شَهْوَةٍ، وَرَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلا عَقْلٍ، وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلْتَيْهِمَا، فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلائِكَةِ، وَمَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ﴾[٢].

نظرية الإستذكار:

هذا ويمكن تفسير مفيض الصورة العلمية بناءً على القول بنظرية الإستذكار التي هي أحد شؤونات وأبحاث نظرية المثل الأفلاطونية ولكن بالبيان التالي:

دلّت كثير من الروايات على وجود الأرواح والأشباح قبل عالم المادة وهي موجودات مجردة خالية من أي لباس وتعيّن مادي، والمجردات كما هو معلوم عالمة غير قابلة للحجب وقد كانت في ذلك العالم مطلّعة على بعض المعلومات، وبالتحديد الكليات دون الجزئيات لأنّ ذلك العالم لم يكن عالم تشخّص وجزئية، واطّلاعها هذا إنّما لوحدة السنخية بينها، أي أنّها مجردات يعقل بعضها بعضاً، والمتعقّل هنا هي الأرواح التي كانت موجودة آنذاك والتي أعطت الميثاق للحق تبارك وتعالى بقولهم بلى عندما أشهدهم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[٣].

أو يقال بأنّ المتعقل هنا هو النفوس، ولكن لا على القول بقِدَمها لكي يلزم الإشكال كما ذُكر، بل بمسبوقيتها برتبة من رتبها وهو الروح أو المثال، وإلا مَنْ الذي شهد بالربوبية؟ فأيّاً كان المختار فهو الذي يتعقل، وعندما قلنا أنّها تعقل الكليات يندفع إشكال أنّ الجزئيات لم تتحقق

---

١ في بحوث الفصل الأول من المرحلة السادسة.

٢ وسائل الشيعة آل البيت ج١٥ ص٢٠٩-٢١٠.

٣ سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

لحد الآن، وكذا يتضح التفسير والجمع لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾[١]، أي لا تعلمون شيئاً من الجزئيات الخارجية والمحسوسات المادية، وقد تعلمتموها بعدما خرجتم من بطون أمهاتكم.

وهذه المعلومات الكلية التي أخذت من ذلك العالم احتجبت بالمادة التي انغمس بها الإنسان خلال وجوده في هذا العالم[٢] بالإضافة إلى ابتعاده عن ساحة الحق تعالى وتقدس أمّا بتعلقه بالمادة وأنسه بها فينشغل بها عن المجردات أو بارتكابه الذنوب التي تحول بينه وبين الإرتباط المعنى العلوي.

لذا تراه عندما يرعوي عما حجبه ويتصل بالملكوت الأعلى وفي حالات الصفاء أو عندما يشتغل بالعلوم لمدة أكثر من حياته تتجلى له تلك المعلومات السابقة فينتقل من الجزئي إلى الكلي وما نتاج أعلامنا العظام إلا من هذا القبيل، والذي يقرأ ما جرى به القلم الملكوتي للمحقق الإصفهاني في ديوانه العربي الأنوار القدسية يتجلى له هذا المعنى. وكذا ما حرره الإمام الخميني قدس سره في شتى المجالات وكذا صدر المتألهين وغيرهم.

ويؤيد ذلك ما روي من أنّ: ﴿الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَة .....﴾[٣].

فهو يدل على بروز آثار ذلك العالم في هذا العالم، قال أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ﴾[٤] أي ما مخزون فيها سابقاً ويحتاج فقط إلى إثارته. في حديث للمسيح عليه السلام مخاطباً أنصاره قائلاً: ﴿لا تقولوا العلم في السماء من يصعد فيأتي به، ولا في تخوم الأرض من ينزل فيأتي به، العلم مجهول في قلوبكم؛ تأدبوا بين يدي الله بآداب الروحانيين، وتخلّقوا بأخلاق الصدّيقين؛ يظهر من قلوبكم حتى يعطيكم ويغمركم﴾[٥].

---

١ سورة النحل: الآية ٧٨.

٢ سيأتي في الفصل الحادي عشر توضيح ذلك بصورة أجلى والبرهنة على أنّ الحاجب هو المادة.

٣ من لا يحضره الفقيه ج٤ ص ٣٨٠.

٤ نهج البلاغة، الخطبة/١ (إختيار الأنبياء).

٥ منهاج البراعة ج١٩ ص٣٢٥.

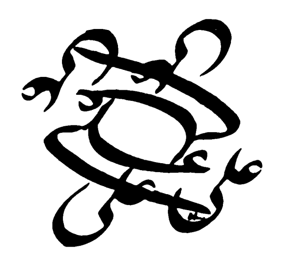
ومن الطبيعي أنّنا رجحنا هذا الرأي وقبلنا به بعلاجين:

أحدهما: إنّ الإدراك في ذلك العالم كان للكليات دون التفاصيل والجزئيات، والعلم بالجزئيات إنّما يحصل في عالم الدنيا بعد الولادة عن طريق الحس وغيره.

والآخر: إنّ النفس حادثة وليست بقديمة بأي نحو من أنحاء القدم، غايته لها مرتبة سابقة على هذا العالم أدركت به تلك الكليات.

والوجدان والخارج والشرع والعقل يحكمون بما ذكرنا إنْ شاء الله تعالى.

وعلى كل هذا يكون المفيض للعلوم وليس الصور العلمية هو التجرّد أو فقل العقل كما تقدم، وبالأخره يرجع الكل إلى الله تعالى مفيض كل شيء وواهبه فهو مفيض الوجود وهو العلم، ومفيض التجرد وهو الوجود ومفيض القابلية للتعلم.



الفصل السابع
ينقسم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق

لانه[١] إما صورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب[٢] ويسمى تصورا كتصور الإنسان والجسم والجوهر وإما صورة حاصلة من معلوم معها إيجاب شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء كقولنا الإنسان ضاحك وقولنا ليس الإنسان بحجر ويسمى تصديقا وبإعتبار حكمه قضية.

ثم إن القضية بما تشتمل على إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء مركبة من أجزاء فوق الواحد.

و المشهور أن القضية الموجبة[٣] مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية وهي نسبة المحمول إلى الموضوع والحكم بإتحاد الموضوع مع المحمول هذا في الهليات المركبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع[٤] وأما الهليات البسيطة التي محمولها وجود الموضوع كقولنا الإنسان موجود[٥] فأجزاؤها ثلاثة الموضوع والمحمول والحكم إذ لا معنى لتخلل النسبة وهي الوجود الرابط بين الشيء ونفسه[٦].

و أن القضية السالبة مؤلفة من الموضوع والمحمول والنسبة الحكمية الإيجابية ولا حكم فيها لا أن فيها حكما عدميا[٧] لأن الحكم جعل شيء شيئا وسلب الحكم عدم جعله لا جعل عدمه[٨].

و الحق أن الحاجة إلى تصور النسبة الحكمية[١] إنما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس لا بما هو جزء القضية أي إن القضية إنما هي الموضوع والمحمول والحكم ولا حاجة في تحقق

---

١ أي العلم، والأولى التعبير عنه بالفكر.

٢ لا يُفهمنَّ من هذه العبارة أنّه في السلب لا يوجد حمل أو لا توجد صورة أصلاً، بل المقصود بغض النظر عن الإيجاب والسلب.

٣ هذا إشارة إلى أنّ البعض أحترز عن ثبوت كامل الأجزاء للقضية السالبة.

٤ يعني أنّ حيثياتها تقييدية.

٥ يعني الحيثية التعليلية.

٦ هذا الكلام من السيد المصنف يجري في الحيثيات الإطلاقية التي يكون فيها الموضوع عين المحمول فلا نسبة بينهما، أمّا في الهليّات البسيطة وهي الحيثيات التعليلية فيها نسبة وهي نسبة ثبوت الوجود للإنسان كما في المثال المذكور. هذا مضافاً إلى ما ذكره ﭬ في تعليقته على الأسفار كما سترى خلال بحث هذا الفصل بعد صفحات.

٧ الحكم العدمي غايته حكم بالعدم وهو غير عدم الحكم، فالأولى أنْ يكون في السالبة حكم.

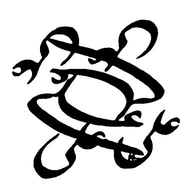
٨ هذه الفاظ لا غير.

القضية بما هي قضية إلى تصور النسبة الحكمية وإنما الحاجة إلى تصورها لتحقق الحكم من النفس وجعلها الموضوع هو المحمول ويدل على ذلك تحقق القضية في الهليات البسيطة بدون النسبة الحكمية التي تربط المحمول بالموضوع.

فقد تبين بهذا البيان أولا أن القضية الموجبة ذات أجزاء ثلاثة الموضوع والمحمول والحكم والسالبة ذات جزءين الموضوع والمحمول وأن النسبة الحكمية تحتاج إليها النفس في فعلها الحكم لا القضية بما هي قضية في انعقادها.

و ثانيا أن الحكم فعل من النفس في ظرف الإدراك الذهني وليس من الإنفعال التصوري في شيء وحقيقة الحكم في قولنا زيد قائم مثلا أن النفس تنال من طريق الحس موجودا واحدا هو زيد القائم ثم تجزئه إلى مفهومي زيد والقائم وتخزنهما عندها[٢] ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج[٣] أخذت صورتي زيد والقائم من خزانتها وهما اثنتان ثم جعلتهما واحدا ذا وجود واحد وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنه فعل للنفس تحكى به الخارج على ما كان.

فالحكم فعل للنفس وهو مع ذلك من الصور الذهنية الحاكية لما وراءها ولو كان الحكم تصورا مأخوذا من الخارج كانت القضية غير مفيدة لصحة السكوت كما في كل من المقدم والتالي في القضية الشرطية ولو كان تصورا أنشأته النفس من عندها من غير استعانة من الخارج لم يحك الخارج وثالثا أن التصديق يتوقف على تصور الموضوع والمحمول فلا تصديق إلا عن تصور.



---

١ هذا غريب؛ إذ كيف يثبت الحكم بدون النسبة؟ وهذا خلاف ما سنذكره لك بعد صفحات من عبارته قدس سره في تعليقته على الأسفار.

٢ إشارة غلى كون الحكم فعلاً نفسانياً صرفاً.

٣ إشارة إلى الكاشفية الصرفة.

فتحٌ في الفصل السابع

ينقسم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق

تقسيم العلم إلى تصور وتصديق من الأمور الواضحة في المنطق، ولكن نشير إلى بعض النكات في المقام، منها:

الأولى: إنّه لا بدّ أنْ يعرف في البداية أنّ الذي يقسم إلى تصور وتصديق هو العلم بمعنى الفكر لكي يشمل كل الأقسام ولا يلزم عليه أيّ إشكال فيشمل التصور والتصديق، وذلك من خلال البيان التالي:

إنّ فكر الإنسان على نوعين، أحدهما: إدراك بسيط أو فكرٌ خالص لا يقع تحت غطاء أي حكم من الأحكام. والآخر: إدراك أو فكر موافق للحكم دائماً لا ينفصل عنه أبداً، ويمكن أنْ ينتهي هذا الحكم إلى نفي شيء أو إثباته.

والأول هو التصور، والثاني هو التصديق.

وبعبارة أخرى: إنّ التصور إدراك بنحو البشرط لا[1]، والتصديق هو إدراك بشرط شيء[2]، ومَقسَم هذين الإدراكين هو اللابشرط الذي يدعى مطلق الفكر.

وإنّما لم يكن للفكر إعتبار اللابشرط القسمي لأنّه ماهية مطلقة وإمكان ذاتي وهذا ينفع على صعيد المقسم فقط، لا كقسم في مقابل القسمين الآخرين.

الثانية: بساطة أو تركب التصديق

إختلفت كلمات الأعلام في بساطة أو تركيب التصديق، والمقصود من تركيبه هو أنّه مجموعة تصورات، وهذا بحدّ ذاته اختُلف فيه، فمنهم من قال بتركيبه من ثلاثة أجزاء وهي تصور المحمول وتصور الموضوع وتصور النسبة. ومنهم من قال بتركيبه من أربعة أجزاء بإضافة

---

١ أي بشرط لا الحكم.

٢ أي بشرط الحكم.

التصور الذي هو عبارة عن الحكم بالوقوع أو اللاوقوع. أمّا القائل بالبساطة فإنّه يقول بأنّ التصديق ليس إلا نفس الحكم بالوقوع واللاوقوع ولم يعط أي أهمية لأجزاء القضية.

والفرق بين الجزء الثالث والرابع؛ أي بين النسبة الحكمية وبين الحكم بالوقوع واللاوقوع هو: إنّ النسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول قد تأخذ طابع التوهم أو التصور، لكنها لا تبلغ مرحلة الجزم وهي الحكم بالوقوع واللاوقوع نظراً لحالة التردد. ولا شكّ في تحقق النسبة بين الموضوع والمحمول في هذه المرحلة، إذ لا يتحقق الشكّ والتردد بدون تحقق النسبة. غير أنّ المرحلة الرابعة التي هي مرحلة الجزم والحكم بالوقوع واللاوقوع لم تحقق بعد. إذن فالتفاوت بين النسبة الحكمية وبين الحكم بالوقوع واللاوقوع مسلم ولا ينبغي إنكاره.

والنتيجة: الأولى أنْ نقول بتركيب التصديق من الأجزاء الأربعة. ويظهر من السيد المصنف ﭭ أنّه يقول هنا[1]: إنّ أجزاء القضية ثلاثة مع إنّه في تعليقته على الأسفار يُسْتَشَم منه أنّه يقول بالأجزاء الأربعة، فإنّ هناك نزاعاً بين القوم من أنّ القضية السالبة هل يوجد فيها حمل أصلاً أو لا، وعلى التسليم بوجود الحمل هل إنّ أجزاء القضية تبقى كما هي، إذ البعض أنكر وجود النسبة فضلاً عن الحكم، والظاهر أنّ هناك خلطاً بين الحمل والحكم في السالبة وقد نص صدر المتألهين على أنّ الحملية السالبة لا حمل فيها، لا إنّها لا حكمَ فيها، قال: ﴿ومفادها ليس إلا رفع تلك النسبة الإيجابية، وليس فيها حمل ولا ربط بل سلب حمل وقطع ربط ﴾[2].

أمّا السيد المصنف ﷺ فقد حَمَلَ بعضَ كلمات الأعلام المتقدمين التي نصت على عدم وجود الحمل في السالبة على عدم وجود الحكم فيها. أمّا كلمات المتأخرين فقد فهم السيد المصنف ﭭ من ظاهر كلامهم أنّ القضايا سواء كانت بسيطة أم مركبة، موجبة أم سالبة فهي ذات أجزاء أربعة قال: ﴿فإنّ المعقول من قولنا: الإنسان موجود. هو إثبات المحمول للموضوع،

---

١ في بداية الحكمة.

٢ الأسفار ج١ ص٣٦٦.

أي جعل وجوده له، كما أنّ المعقول من قولنا: الإنسان كاتب هو ذلك أيضاً، من غير فرق في ذلك بين الإيجاب والسلب، فإنّ قولنا: لا شيء من الإنسان بحجر بالضرورة، نَعقَل منه إنسلاب الحجرية عن الإنسان إنسلاباً ضرورياً، لا سلب ثبوتها الضروري للإنسان، حتى يرتفع التناقض بين قولينا: الإنسان حجر بالإمكان، وليس الإنسان حجر بالضرورة ﴾[1].

الثالثة: ما هو الحكم؟.

تطرّق السيد المصنف في فوائد هذا الفصل إلى أنّ الحكم فعلٌ من أفعال النفس في ظرف الإدراك الذهني. وهذا يعني أنّ هنالك تفسيرات عديدة؛ للحكم إختار المصنف هذا التفسير. ولا يخفى أنّ معاني وتفسيرات الحكم كيف كانت فهي معاني لفظية لا يوجد اختلاف جوهري بينها، لأنّ الحكم لغة: هو العلم والفقه والقضاء والعدل والفصل والبتّ والقطع، وغيرها.

والمعاني التنظيرية المطروحة للحكم هي:

أولاً: الحكم فعل من النفس[2]

بحيث يقوم الحكم بالنفس قياماً صدورياً لا حلولياً كإرادة النفس الصادرة منها بحيث تعدّ النفس علة لتلك الإرادة وهذا الرأي منسوب إلى السهروردي وإبن كمونة والفخر الرازي والقطب الشيرازي.

وفيه: إنّ التصديق من أقسام العلم، والعلم عَرَض إنفعالي من الكيفيات النفسانية، فكيف يمكن أنْ يكون الحكم وهو مقوّم التصديق من سنخ الأفعال النفسية.

وأجيب عنه:

١- إنّ التصديق المقترن بالحكم هو من سنخ الأفعال، إلا أنّه ليس من أقسام العلم بل هو قسيم له، بمعنى انحصار العلم بالتصورات.

---

١ الأسفار ج١ ص٣٦٥ حاشية العلامة.

٢ بمعنى كونه فعلاً نفسيا.

٢- إنّ وصف العلم بكونه فعلاً للنفس من المجاز، وإنّما التصور الذي يستتبعه حكم هو فعلها، وهذا تسمية الشيء بإسم لازمه.

ثانياً: الحكم من مقولة الإدراك

والحكم هنا يقابل الفعل أي على العكس من المعنى الأول -بناءً على كون الحكم قضية معرّفية (كاشف)- وإختيار كونه فعلاً نفسانياً يسقط معرّفيته، وهذا الرأي نسب إلى السمرقندي صاحب القسطاس.

ثالثاً: الحكم فعل نفساني كاشف

وهذا الرأي جمع بين الفعلية في المعنى الأول وما يقابلها من الكاشفية في المعنى الثاني، وهذا يعني أنّ الحكم من جانبٍ هو فعل من أفعال النفس مثل الإرادة وهذا الجانب يعني الإذعان والإقرار؛ إذ أنّهما من أفعال النفس، ومن جانب آخر لا يمنع من كونه صورة ذهنية كاشفة عن الخارج، بمعنى إظهارها للإتحاد الخارجي بين الموضوع والمحمول، وكشفها عن النسبة الحكمية خارجاً وقد اختار هذا الرأي السيد المصنف تَدَّسَ سِرُّه.

رابعاً: الحكم هو النسبة الحكمية

وهذا المعنى مبتنٍ على كون أجزاء القضية أربعة وهو واضح.

خامساً: الحكم هو إدراك النسبة الحكمية

وهذا المعنى يختلف عن سابقه بأنّ الحكم ليس نفس النسبة الحكمية بل إدراكها. وهذا الرأي قال به القطب الرازي في لوامع الأسرار.

والظاهر أنّ هذا المعنى يرجع إلى الثاني؛ وهو كون الحكم من مقولة الإدراك كما أنّ الظاهر إتحاد مضامين المعنى الأول والرابع برجوع الرابع إلى الأول.

وبناءً على هذا تصبح المعاني للحكم ثلاثة: الفعل النفساني، وكونه من مقولة الإدراك، والفعل النفساني الكاشف. وهو مختار السيد المصنف تَدَّسَ سِرُّه، ولا يحتاج المقام إلى إطالة الكلام بعدما كان بحثاً منطقياً ليس هنا محله.

الفصل الثامن

وينقسم العلم الحصولي إلى بديهي ونظري

و البديهي منه ما لا يحتاج في تصوره أو التصديق به إلى اكتساب ونظر كتصور مفهوم الشيء والوحدة ونحوهما وكالتصديق بأن الكل أعظم من جزئه وأن الأربعة زوج والنظري ما يتوقف في تصوره أو التصديق به على اكتساب ونظر كتصور ماهية الإنسان والفرس والتصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين وأن الإنسان ذو نفس مجردة.

و العلوم النظرية تنتهي إلى العلوم البديهية وتتبين بها وإلا ذهب الأمر إلى غير النهاية ثم لم يفد علما على ما بين في المنطق.

و البديهيات كثيرة مبينة في المنطق وأولاها بالقبول الأوليات وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها تصور الموضوع والمحمول كقولنا الكل أعظم من جزئه وقولنا الشيء لا يسلب عن نفسه.

و أولى الأوليات بالقبول قضية استحالة إجتماع النقيضين وارتفاعهما وهي قضية منفصلة حقيقية إما أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب ولا تستغنى عنها في إفادة العلم قضية نظرية ولا بديهية حتى الأوليات فإن قولنا الكل أعظم من جزئه إنما يفيد علما إذا كان نقيضه وهو قولنا ليس الكل بأعظم من جزئه كاذبا.

فهي أول قضية مصدق بها لا يرتاب فيها ذو شعور وتبتنى عليها العلوم فلو وقع فيها شك سرى ذلك في جميع العلوم والتصديقات.

تتمة

السوفسطي المنكر لوجود العلم غير مسلم لقضية أولى الأوائل إذ في تسليمها اعتراف بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقة صادقة.

ثم السوفسطي المدعي لانتفاء العلم والشاك في كل شيء إن اعترف بأنه يعلم أنه شاك فقد اعترف بعلم ما وسلم قضية أولى الأوائل فأمكن أن يلزم بعلوم كثيرة تماثل علمه بأنه شاك كعلمه بأنه يرى ويسمع ويلمس ويذوق ويشم وأنه ربما جاع فقصد ما يشبعه أو ظمأ فقصد ما يرويه وإذا ألزم بها ألزم بما دونها من العلوم لأن العلم ينتهي إلى الحس كما تقدم.

و إن لم يعترف بأنه يعلم أنه شاك بل أظهر أنه شاك في كل شيء وشاك في شكه لا يدري شيئا سقطت معه المحاجة ولم ينجع فيه برهان وهذا الإنسان إما مبتلى بمرض أورثه اختلالا في الإدراك فليراجع الطبيب وإما معاند للحق يظهر ما يظهر لدحضه فليضرب وليؤلم وليمنع مما يقصده ويريده وليؤمر بما يبغضه ويكرهه إذ لا يرى حقيقة لشيء من ذلك.

نعم ربما راجع بعضهم هذه العلوم العقلية وهو غير مسلح بالأصول المنطقية ولا متدرب في صناعة البرهان فشاهد إختلاف الباحثين في المسائل بين الإثبات والنفي والحجج التي أقاموها على كل من طرفي النقيض ولم يقدر لقلة بضاعته على تمييز الحق من الباطل فتسلم طرفي النقيض في مسألة بعد مسألة فأساء الظن بالمنطق وزعم أن العلوم نسبية غير ثابتة والحقيقة بالنسبة إلى كل باحث ما دلت عليه حجته.

و ليعالج أمثال هؤلاء بأيضاًح القوانين المنطقية وإراءة قضايا بديهية لا تقبل الترديد في حال من الأحوال كضرورة ثبوت الشيء لنفسه واستحالة سلبه عن نفسه وغير ذلك وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا وليؤمروا أن يتعلموا العلوم الرياضية.

و هاهنا طائفتان أخريان من الشكاكين فطائفة يتسلمون الإنسان وإدراكاته ويظهرون الشك في ما وراء ذلك فيقولون نحن وإدراكاتنا ونشك فيما وراء ذلك وطائفة أخرى تفطنوا بما في قولهم نحن وإدراكاتنا من الاعتراف بحقائق كثيرة من أناسي وإدراكات لهم وتلك حقائق خارجية فبدلوا الكلام بقولهم أنا وإدراكاتي وما وراء ذلك مشكوك.

و يدفعه أن الإنسان ربما يخطي في إدراكاته كما في موارد أخطاء الباصرة واللامسة وغيرها من أغلاط الفكر ولو لا أن هناك حقائق خارجة من الإنسان وإدراكاته تنطبق عليها إدراكاته أو لا تنطبق لم يستقم ذلك بالضرورة.

و ربما قيل إن قول هؤلاء ليس من السفسطة في شيء بل المراد أن من المحتمل أن لا تنطبق الصور الظاهرة للحواس بعينها على الأمور الخارجية بما لها من الحقيقة كما قيل إن الصوت بما له من الهوية الظاهرة على السمع ليس له وجود في خارجه بل السمع إذا اتصل بالارتعاش بعدد كذا ظهر في السمع في صورة الصوت وإذا بلغ عدد الارتعاش كذا ارتعاشا ظهر في البصر في صورة الضوء واللون فالحواس التي هي مبادي الإدراك لا تكشف عما وراءها من الحقائق وسائر الإدراكات منتهية إلى الحواس.

و فيه أن الإدراكات إذا فرضت غير كاشفة عما وراءها فمن أين علم أن هناك حقائق وراء الإدراك لا يكشف عنها الإدراك ثم من أدرك أن حقيقة الصوت في خارج السمع ارتعاش بعدد كذا وحقيقة المبصر في خارج البصر ارتعاش بعدد كذا وهل يصل الإنسان إلى الصواب الذي يخطى فيه الحواس إلا من طريق الإدراك الإنساني.

و بعد ذلك كله تجويز أن لا ينطبق مطلق الإدراك على ما وراءه لا يحتمل إلا السفسطة حتى أن قولنا يجوز أن لا ينطبق شيء من إدراكاتنا على الخارج لا يؤمن أن لا يكشف بحسب مفاهيم مفرداته والتصديق الذي فيه عن شيء.

فتحٌ في الفصل الثامن

وينقسم العلم الحصولي إلى بديهي ونظري

وهذا مطلب منطقي آخر أُدخل في الفلسفة من باب توفير مقدمات الفهم والعلم بالكليات، وإلا محله في العلوم العقلية الصرفة وليس في الفلسفة التي تربط الجانب العقلي بالتحليق الروحي خصوصاً على طريقتنا.

وعلى أي حال فالكلام في هذا الفصل يقع في نقاط بل نكات لتتميم المعلومة المنطقية لا غير:

الأولى: في مفهوم البديهي والنظري

البديهي: هو العلم الذي لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر، كتصور مفهوم الوجود[1] الذي لا يحتاج لحصوله في الذهن إلى تصور مفهوم قبله، وغيرها من المعقولات الفلسفية الثانية.

والنظري: هو ما يحتاج إلى اكتسابٍ ونظر في تصوره إنْ كان من التصورات، أو في تصديقه إنْ كان من التصديقات، مثل إنّ مجموع زوايا أي مثلث تساوي قائمتين، أو أنّ الإنسان له نفس مجردة وغير ذلك.

ومنه يعلم أنّ البديهي يمكن أنْ يكون نظرياً وبالعكس، وليس ذلك إلا لأنّ بداهة البديهي تتوقف على كثير من الأمور كتوجه النفس والإنتباه وغيرها مما مذكور في المنطق.

الثانية: أولى الأوائل

وهي قضية امتناع إجتماع النقيضين وارتفاعهما. وقد جرت عادة الأعلام على توضيحها عند ذكرها وهذه القضية ترجع إلى منفصلة حقيقية مفادها:

إمّا أنْ يصدق الإيجاب ويكذب السلب، أو يصدق السلب ويكذب الإيجاب، وسبب تسميتها بأولى الأوائل أو أولى الأوّليات يعني أولى الأوائل بالقبول فيعود إلى عدم إمكانية إقامة

---

١ البتّه كمفهوم فقط.

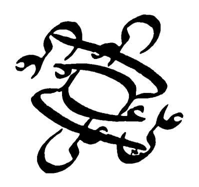
البرهان على إثباتها ولا نفيها، لا للعجز عن اقامته مع إمكانه بل لعدم إمكانه وعدمه وذلك لبداهته، إذ البديهي يقابل النظري بالجملة.

الثالثة: موارد في الإستدلال بالتناقض:

١- بناء على التناقض المعروف في المنطق فإنّ أي قضية لا تخلو من إحتمالين: إمّا أنْ تكون صادقة أو أنْ يصدق نقيضها فتسمى الثانية كاذبة.

٢- نقيض الواحد واحد ولا واسطة بين النقيضين، فإنْ كان للشيء أكثر من نقيض لزم ارتفاع المتناقضين عند صدق أي واحد منهما، وهذه أوضح الطرق لبرهان الحال الذي قال به المعتزلة، وهو مبحوث في العقائد.

٣- لا تناقض بين المفردات، وإنّما التناقض يكون بين القضايا، وإنْ توهم بعضهم أنّ هناك تناقض بين المفردات فإنّ ذلك يعود بالأخره إلى قضيتين فتنّبه.



الفصل التاسع

وينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي وإعتباري

والحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فيترتب عليه آثاره وتارة بوجود ذهني لا يترتب عليه آثاره وهذا هو الماهية والإعتباري ما كان بخلاف ذلك وهو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والفعلية وغيرهما فلا يدخل الذهن وإلا لانقلب وإما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن كمفهوم الكلي والجنس والنوع فلا يوجد في الخارج وإلا لانقلب.

وهذه المفاهيم إنما يعملها الذهن بنوع من التعمل ويوقعها على مصاديقها لكن لا كوقوع الماهية وحملها على أفرادها بحيث تؤخذ في حدها.

ومما تقدم يظهر أولا أن ما كان من المفاهيم محمولا على الواجب والممكن معا كالوجود والحياة فهو إعتباري[١] وإلا لكان الواجب ذا ماهية تعالى عن ذلك.

وثانيا أن ما كان منها محمولا على أزيد من مقولة واحدة كالحركة فهو إعتباري وإلا كان مجنسا بجنسين[٢] فأزيد وهو محال.

وثالثا أن المفاهيم الإعتبارية لا حد لها ولا تؤخذ في حد ماهية من الماهيات.

وللإعتباري معان أخر خارجة عن بحثنا منها الإعتباري مقابل الأصيل كالماهية مقابل الوجود ومنها الإعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز مقابل ما له وجود منحاز كالإضافة الموجودة بوجود طرفيها مقابل الجوهر الموجود بنفسه ومنها ما يوقع ويحمل على الموضوعات بنوع من التشبيه والمناسبة للحصول على غاية عملية كإطلاق الرأس على زيد لكون نسبته إلى القوم كنسبة الرأس إلى البدن حيث يدبر أمرهم ويصلح شأنهم ويشير إلى كل بما يخصه من واجب العمل[٣].

---

١ لا داعي إلى الحكم على المفاهيم بكونها إعتبارية لمجرد حملها على الواجب والممكن فهي حقيقية؛ غايته أنّ الإختلاف في الحيثية بأنحائها الثلاثة الإطلاقية والتعليلية والتقييدية.

٢ إشارة إلى أنّ كل مفهوم لا بدّ أنْ يقع تحت مقولة واحدة. هذا ولكن يمكن أنْ يقال بإمكان كون مفهوم واحد تحت أكثر من مقولة واحدة وذلك بإختلاف اللحاظ، ولا يلزم أنْ يكون مجنساً بجنسين؛ إذ بالأخره لا بدّ أنْ يرجع إلى جنس المقولة.

٣ ذكرنا هذه المعاني وغيرها بشيء من التفصيل في المرحلة الأولى الفصل الرابع.

فتحٌ في الفصل التاسع

وينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي وإعتباري

تطرقنا إلى معاني الحقيقي والإعتباري في المرحلة الأُولى بما يكفي ويغني الطالب، وهنا نشير إلى بعض الأمور:

أولاً: توضيحات لفظية.

١- إنّ المبحوث عنه في هذا الفصل من المفاهيم هو المعقولات الكلية الأعم من الأولية أو الثانوية، والأولية هي الحقيقية، والثانية هي الإعتبارية.

٢- إنّ الذي يقسم إلى حقيقي وإعتباري ليس العلم الحصولي بصورة عامة بل التصور فقط، كما أنّه يتحدد بالتصور الكلي دون الجزئي.

٣- إنّ المفاهيم الإعتبارية (الثانوية) تقسم إلى فلسفية ومنطقية.

ثانياً: في معنى الحقيقي والإعتباري

المفهوم الحقيقي (المعقولات الأولية): هو المفهوم الذي وجد تارة في الخارج فيترتب عليه آثاره، وتارة في الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الإنسان، وهو ما يعبر عنه بالماهية بالمعنى الأخص المقولة على الشيء في جواب ما هو.

وتتميز المفاهيم الحقيقة بأنّها:

١- تحكي حدود وهويّة الوجودات الخارجية -بناء على أصالة الوجود- فهي التي يتعامل بها الذهن البشري مع الواقعيات المحدودة.

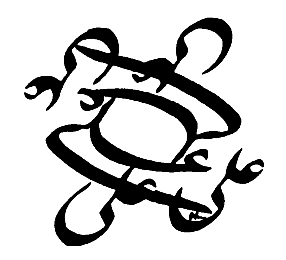
٢- تنقسم إلى كلية وجزئية -منطقياً- فالكلية تكون مرآة لأشياء متعددة، أي لأكثر من فرد، أمّا الجزئية فهي مرآة لأشخاص مفردة فلا يمكنها أنْ تحكي إلا أفرادها المشخصة.

٣- جميع المفاهيم الماهوية واقعة تحت المقولات العشر المعروفة، غايته يختلف أنّ الماهية الفلانية تحت أي مقولة.

المفهوم الإعتباري (المعقولات الثانية): هي المفاهيم التي لا تمثّل صورة مباشرة للأشياء الخارجية، وليست مناطاً لتعيّن الأشياء المختلفة وملاكاً لتميزها.

وبناء عليه لا يمكن أنْ تقع في جواب ما هو، بل إنّها في الذهن في الدرجة الثانية بعد حصول المعقولات الأولية، فهي مبيِّنة لأحكام المعقولات الأولية، وبمقتضى المقابلة بين المفاهيم الحقيقية والإعتبارية، أي ما دامت الحقيقة تقسم إلى ذهني وخارجي، وإنّ لكل واحد منهما أحكام خاصة؛ إنقسمت المفاهيم الإعتبارية الثانية تبعاً لذلك إلى أحكام للوجود الخارجي للمعقولات الأولية سميت بالمعقولات الثانية الفلسفية، وإلى أحكام للوجود الذهني للمعقولات الأولية سميت بالمعقولات الثانية المنطقية.

وقد عرفت من خلال البحوث المتقدمة في جميع المراحل بفصولها خصائص كل واحد من هذه المعقولات.



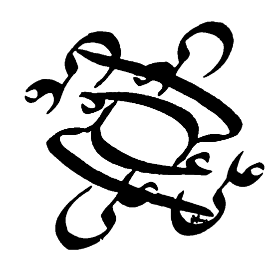
الفصل العاشر
في أحكام متفرقة

منها أن المعلوم بالعلم الحصولي ينقسم إلى معلوم بالذات ومعلوم بالعرض والمعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة بنفسها عند العالم والمعلوم بالعرض هو الأمر الخارجي الذي يحكيه الصورة العلمية ويسمى معلوما بالعرض والمجاز لإتحاد ما له مع المعلوم بالذات.

و منها أنه تقدم أن كل معقول فهو مجرد كما أن كل عاقل فهو مجرد فليعلم أن هذه المفاهيم الظاهرة للقوة العاقلة التي تكتسب بحصولها لها الفعلية حيث كانت مجردة فهي أقوى وجودا من النفس العاقلة التي تستكمل بها وآثارها مترتبة عليها فهي في الحقيقة موجودات مجردة تظهر بوجوداتها الخارجية للنفس العالمة فتتحد النفس بها إن كانت صور جواهر وبموضوعاتها المتصفة بها إن كانت أعراضا لكنا لإتصالنا من طريق أدوات الإدراك بالمواد نتوهم أنها نفس الصور القائمة بالمواد نزعناها من المواد من دون آثارها المترتبة عليها في نشأة المادة فصارت وجودات ذهنية للأشياء لا يترتب عليها آثارها.

فقد تبين بهذا البيان أن العلوم الحصولية في الحقيقة علوم حضورية.

و بان أيضاً أن العقول المجردة عن المادة لا علم حصوليا عندها لانقطاعها عن المادة ذاتا وفعلا.



فتحٌ في الفصل العاشر
في أحكام متفرقة

ذكر السيد المصنف ﷺ حكمين في العلم ونحن نضيف لها بعض الأحكام لإتمام الفائدة:

الحكم الأول: تقسيم العلم الحصولي إلى المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض.

تطرّق إلى هذا التقسيم صدر المتألهين ﷺ في أكثر من موضع من كتابه الشريف الأسفار ومن جملة ما قال: {وأمّا السالكون مسلك الإدراك فقولهم: (إنّ الشيء إنّما يدرك ما سواه لأنّه متقدم عليه) في غاية القوة والإستقامة، فإنّ المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرِك، وقد علمت أنّ إدراك الشيء هو وجوده للمدرِك، ووجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما، وليست العلاقة الذاتية إلا العليّة والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العالمة نسبة المجعول إلى الجاعل لا نسبة الحلول والإنطباع كما علمت في مباحث الوجود الذهني وفي مباحث الإبصار وغيرهما}[1].

المعلوم بالذات: هو ما تقرر في صقع ذات العالِم وصار عين نفسه وجوداً، على وزان صورته الخارجية بإنشاء النفس، وتلك الصورة الخارجية من حيث أنّ النفس توجهت إليها وأنشأت مثالها وصورتها في سرِّ ذاتها.

أمّا المعلوم بالعَرَض: فهو الشيء الخارج عن ذات العالم، حيث يتعلّق إلتفات النفس به فتحصل نسبة بينه وبينها.

الحكم الثاني: إنّ كلاً من العاقل والمعقول مجردان

وهذا الحكم مرتبط بالفصلين الحادي عشر والثاني عشر، لذا سنؤجل الكلام فيه إلى محلّه في الفصلين البعديين.



---

١ الأسفار ج٨ ص٢٥١.

الحكم الثالث: إنّ كل معلوم موجود

ويفهم من هذه القاعدة أنّ كلَّ ما يعلمه البشر ينبغي أنْ لا يخرج عن دائرة الوجود. ولكن الكلام وقع في عكس نقيضها وهو: كل ما هو غير موجود فهو غير معلوم.

ويلزم من هذا القول عدم وجود أدنى درجة للأعدام حتى على مستوى المفاهيم، والحال أنّنا نجد في صُقع أذهاننا خلاف ذلك، وقد ذهب الأعلام مذاهبَ متعددة في هذا الجانب أبرزها تأويل النص بين الحمل الذاتي الأولي والشايع الصناعي، وهذه قضية منطقية. ونكتفي بإيراد ما ذكره صدر المتألهين ﭭﭮﭯ في الباب قال: ﴿وأنا أقول أنّ للعقل أنْ يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق وإجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك، مفهوماً وَعنواناً﴾[1].

الحكم الرابع: كلُّ عالِمٍ فمعلومُه غيرُ معلومِ عالِمٍ آخر

إنّه من الأوهام الكبيرة عند أغلب الناس إنّ أي شخص إذا علم شيئاً فإنّ غيرَه يمكن أنْ يعلم به، بل لعلّ البعض لم يلتفت إلى هذه المسألة أصلاً.

وهذا الذي نذكره هنا مبتنٍ على نظرية إتحاد العلم والعالم والمعلوم القائمة على قيام صورة المعلوم الخارجي بالعالِم بإيجاد اتصال بين المدرِك والمدرَك وقد تقدّم بيانُه بالتفصيل.

وملخّص الكلام أنْ يقال: إنّ ذات الإنسان ذات مرحلتين دائماً خلال حركة العلم والإدراك.

الأُولى: مرحلة ذات الإنسان ما قبل الإدراك.

والثانية: مرحلة حصول العلم والإدراك، والعالِم في هذه المرحلة بمثابة صورة فعلية تضفي الكمال على ذات الإنسان في حركة دائمة وتكامل مستمر.

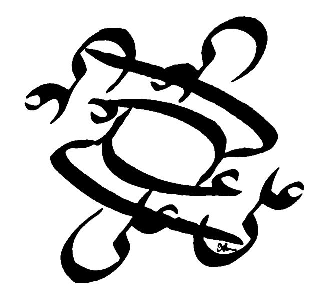
ومن هذا نعلم أنّ المدرِك والمدرَك يؤلّفان حقيقة واحدة، وحينما يتحد العالم بالمعلوم، أو المدرِك بالمدرَك فلا بدّ من القول بأنّ معلوم العالم ليس بإمكانه أنْ يكون معلوم عالِم آخر، وهذا عين ما نريد إثباته هنا من أنّ: (كلُّ عالِمٍ فمعلومُه غيرُ معلومِ عالِمٍ آخر).

---

١ الأسفار ج١ ص٢٣٩.

والمقصود من المعلوم هنا هو المعلوم بالذات الذي يتحد بالعالِم بإستمرار، أمّا المعلوم بالعَرَض بصفته موجوداً خارجياً فبإمكانه أنْ يقع معلوماً لعددٍ لا يحصى من العالِمين.

ومنه يعرف إختلاف الكشف والمعلومات الحضورية من عارفٍ لآخر.



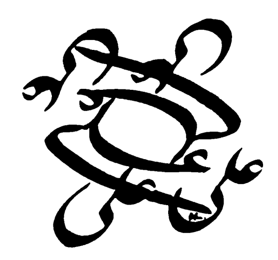
الفصل الحادي عشر
كل مجرد فهو عاقل

لان المجرد تام ذاتا لا تعلق له بالقوة فذاته التامة حاضرة لذاته موجودة لها ولا نعني بالعلم إلا حضور شيء لشيء بالمعنى الذي تقدم هذا في علمه بنفسه وأما علمه بغيره فإن له لتمام ذاته إمكان أن يعقل كل ذات تام يمكن أن يعقل وما للموجود المجرد بالإمكان فهو له بالفعل فهو عاقل بالفعل لكل مجرد تام الوجود كما أن كل مجرد فهو معقول بالفعل وعقل بالفعل.

فإن قلت مقتضى ما ذكر كون النفس الإنسانية عاقلة لكل معقول لتجردها وهو خلاف الضرورة.

قلت هو كذلك لكن[١] النفس مجردة ذاتا لا فعلا فهي لتجردها ذاتا تعقل ذاتها بالفعل لكن تعلقها فعلا يوجب خروجها من القوة إلى الفعل تدريجا بحسب الإستعدادات المختلفة فإذا تجردت تجردا تاما ولم يشغلها تدبير البدن حصلت لها جميع العلوم حصولا بالعقل الإجمالي وتصير عقلا مستفادا بالفعل.

و غير خفي أن هذا البرهان إنما يجري في الذوات المجردة الجوهرية التي وجودها لنفسها وأما أعراضها التي وجودها لغيرها فلا بل العاقل لها موضوعاتها.



---

١ هذا يؤيد ما ذكرناه في نظرية الإستذكار من أنّ النفس كانت تعقل الكليات أمّا الجزئيات فتعقلها في هذا العالم.

فتحٌ في الفصل الحادي عشر

كل مجرد فهو عاقل[1]

إنّ إثبات أنّ المجرد هو أي واحد من الثلاثة يعني إثبات أنّ المجرد هو الإثنان الآخران لما تقدم من إتحاد العقل والعاقل والمعقول. فالمساوي لأحدهما مساوي للآخرين.

هذا وتوجد قاعدة تقابل هذه القاعدة وهي: إنّ كل عاقل مجرد والكلام يجري في المعقول والعقل أيضاً، ولكن قد يُتوهّم أنّ القاعدتين متعاكستين وسيأتي بيانها

يقول المحقق السبزواري:

وكلّما جُرّد عاقلٌ، كما   تجرّد العاقل أيضاً حتماً

وبناءً على هذا سيقع الكلام في هذ الفصل في جهتين:

الجهة الأولى: في قاعدة إنّ كل مجرد عاقل

هذه القاعدة مسلّمة ثبوتاً إذ لا يمكن لأحد إنكارها حتى لمن أنكر إتحاد العاقل والمعقول كالشيخ الرئيس[2]، لأنّ البرهان لإثبات نظرية إتحاد العاقل والمعقول التي اثبتناها به (وهو برهان التضايف) يمكن أنْ يجري هنا أيضاً. وعلى أي حال فإنّ صدر المتألهين ﵀ يقيم البرهان على هذه القاعدة ويصفه بأنّه في غاية السهولة قال: (في أنّ كلّ مجرّدٍ يجب أنْ يكون عاقلاً لذاته. إثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم؛ وأنّ معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان. فإنّ المادة غير مدرِكة لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلا بالصورة. والصورة الطبيعية إنّما لم يدرك ذاتها، إذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان، لأنّ وجودها وجود ذوات الأوضاع والأمكنة. وكل جزء منها له وضع آخر ومكان آخر. فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل، ولا يوجد كل لكل ولا لجزء، ولا لشيء منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول. وما لا وجدان له لشيء لا إدراك له بذلك الشيء. فكلّ جسم وجسماني لا يدرك ذاته لأنّ ذاته

---

١ وعقل ومعقول.

٢ رسائل ابن سينا ج٢ ص١٤٠ ط. تركيا.

غير محتجبة عن ذاته، وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لأنّ ذاته غير محتجبة عن ذاته، فيكون عاقلاً لذاته لأنّ العلم نفس الوجود بشرط عدم الإحتجاب عنه ولا حجاب إلا العدم[1] بالحقيقة﴾[2].

ومما سبق يتضح أنّ المادة ولوازمها، هي الحائل الوحيد الذي يمنع العلم والإدراك في باب الوجود وبعد هذا البيان يتضح الحق في كلا المسألتين التي تنحل إليهما القاعدة وهما:

١- إنّ كل مجرد يكون وجوده لنفسه فهو عالم بذاته، ومعلوم لذاته وهو نفس العلم بذاته.

٢- إنّ كل مجرد فهو علم ومعلوم لكل ما يصلح للعالمية به، فإذا كان وجوده لنفسه وكان تام التجّرد أيضاً، كان عالماً بكل ما يصلح للمعلومية، هذا ما يمكن أنْ يقال في المقام، وهو وإنْ كان دقيقاً لكنهّ سهل كما عبر صدر المتألهين ﭭ.

هذا وقد استدل العلامة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي بأربعة أدلة لطيفة أقرب إلى الحسّ منها إلى الذهن لذا تراها مأنوسة، ولا تخلو مراجعتها من فائدة[3].

الجهة الثانية: في قاعدة إنّ كل عاقل مجرد

ذكرنا أنّ هذه القاعدة مع سابقتها ليستا متعاكستين، لأنّنا درسنا في المنطق أنّ العكس يلزم صدقه للموجبة الكلية هو موجبة جزئية دائماً مالم يتساوَ الموضوع والمحمول في الصدق، بينما تؤلف القاعدة الثانية قضية موجبة كلية.

يقول المحقق السبزواري في إيضاح أنّ القاعدتين ليستا متعاكستين وأنّ لكلٍّ منهما برهان مستقل: ﴿كل مجرد عاقل، كما أنّ كل عاقل مجرد، لا من باب انعكاس الموجبة الكلية كنفسها، بل من باب مبرهنيه كل من القاعدتين على حدة﴾[4].

---

١ والمقصود بالعدم هنا هو حد الإستواء ويقصد به المادة في الممكنات.

٢ الأسفار ج٣ ص٤٤٧-٤٤٨.

٣ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ج٢ ٢١٧-٢١٨ ط. التعارف بيروت.

٤ شرح المنظومة ج٣ ص٥٦٣ نشر ناب.

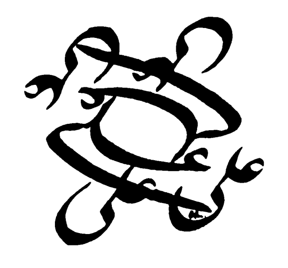
وأهم برهان لإثبات هذه القاعدة هو أنْ يقال: إنّ التعقّل ليس سوى حصول صورة المعقول عند العاقل، سواء كان حصول صورة المعقول عند العاقل بنحو الإتحاد مع الجوهر العاقل أم لا.

والصورة المعقولة ليس لديها وضع، كما أنّها غير قابلة للقسمة المقدارية، وحينذاك يقال: الشيء الذي ليس لديه وضع قط وغير قابل للقسمة المقدارية؛ يتعذر حصوله للأمر المادي.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها هي: إنّ حصول الصورة المعقولة للأمرٌ المادّي أمرٌ ممتنع.

وهنا نعكس القضية بترتيب عكس النقيض فتصير هكذا:

الشيء الذي يتعقل الصورة المعقولة لا بدّ أنْ يكون مجرداً. وهو عين ما نريد إثباته من أنّ كل عاقل مجرد.

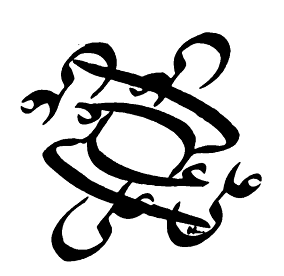


الفصل الثاني عشر
في العلم الحضوري وأنه لا يختص بعلم الشيء بنفسه

قد تقدم أن الجواهر المجردة لتمامها وفعليتها حاضرة في نفسها لنفسها فهي عالمة بنفسها علما حضوريا فهل يختص العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه أو يعمه وعلم العلة بمعلولها إذا كانا مجردين وبالعكس المشاؤون على الأول والإشراقيون على الثاني وهو الحق.

و ذلك لأن وجود المعلول كما تقدم رابط لوجود العلة قائم به غير مستقل عنه فهو إذا كانا مجردين حاضر بتمام وجوده عند علته لا حائل بينهما فهو بنفس وجوده معلوم لها علما حضوريا.

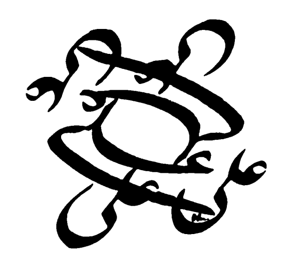
و كذلك العلة حاضرة بوجودها لمعلولها القائم بها المستقل بإستقلالها إذا كانا مجردين من غير حائل يحول بينهما فهي معلومة لمعلولها علما حضوريا وهو المطلوب.



فتحٌ في الفصل الثاني عشر
في العلم الحضوري وأنّه لا يختص بعلم الشيء بنفسه

كل ما فيه واضح مما تقدم وعمدة الدليل في إثبات ذلك أنْ يُقال:

إنّ بين العلة والمعلول لا توجد مغايرة نفسية، وإنّ المعلول ليس له وجود في نفسه، وإنّما وجود في غيره، ومع كونه كذلك فسوف يكون تمام وجوده في علته، ونضمّ إلى ذلك مقدمة أخرى وهي: أنّ العلة عالِمة بنفسها مما يجعلها عالمة بمعلولها أيضاً، لعدم وجود الأثنينية بينهما.



المرحلة الثانية عشر

فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله

وفيها أربعة عشر فصلاً



المرحلة الثانية عشر

مقدمة

هذه المرحلة من أهم المراحل في كتب الفلسفة والحكمة الإلهية، والظاهر من تأخيرها هو أنّ كل ما قبلها يمكن أنْ يقال أنّه مقدمة لهذه المرحلة، والمطلب الأسنى لهذه المباحث هو إثبات الوجود الحق المتعالي وما يمكن فهمه من صفاته تبارك وتعالى.

والذي يمكن أنْ يقال في المقام بعد كل ما تقدم؛ إنّ هذه المرحلة لو اجتمع فيها العلم بما سبق بالبيان المذكور مع ما تعلّمناه من المباحث الأخلاقية في كتاب الرشحات العلوية؛ بالإضافة إلى ما نسطره إلى الأخوة الطلبة من دستور العمل، فيمكن أنْ تَعُدَّ هذه المرحلة باباً لتعلم تمثيل الأسماء والصفات وتطبيق ما تعلّمناه على الواقع، أو فقل: هي النتيجة البارزة لمعرفة أنّ السالك الدارس المتلقي لهذه العلوم، إنّه في السفر الثاني من الأسفار الأربعة العملية. فيهيأ نفسه بعد هذه المرحلة إلى الإنطلاق حيث الخلق ويسافر إليهم ولهذه المرحلة كلاهما يأتي في محله.

والمهم هنا ذكر ما يتعلق بإثبات وجوده تعالى بنظرة أعلى مما ذكر في العقائد

وفي المقام نقول:

إنّ البراهين لإثبات وجود الباري تعالى متعددة ومتعددٌ مناشؤها ومراتبها العلمية، وسنحاول ذكر ما لم يُعلم في العقائد، وليس ذلك إلا للمرحلة التي حصّلها الطالب بعد هذه الدراسة والرياضة وأهم ما يمكن أنْ يقال في إثبات وجوده تعالى وتقدس هو هذه المباحث آتية الذكر.

المرحلة الثانية عشر

فيما يتعلق بالواجب تعالى من إثبات ذاته وصفاته وأفعاله

وفيها أربعة عشر فصلا

الفصل الأول

في إثبات ذاته[1] تعالى

حقيقة الوجود التي هي أصيلة لا أصيل دونها وصرفة لا يخالطها غيرها لبطلان الغير[2] فلا ثاني لها كما تقدم في المرحلة الأولى واجبة الوجود لضرورة ثبوت الشيء لنفسه وامتناع صدق نقيضه وهو العدم عليه ووجوبها إما بالذات أو بالغير لكن كون وجوبها بالغير خلف إذ لا غير هناك ولا ثاني لها فهي واجبة الوجود بالذات.

حجة أخرى

الماهيات الممكنة المعلولة موجودة فهي واجبة الوجود لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد ووجوبها بالغير إذ لو كان بالذات لم يحتج إلى علة والعلة التي بها يجب وجودها موجودة واجبة ووجوبها إما بالذات أو بالغير وينتهي إلى الواجب بالذات لاستحالة الدور والتسلسل[3].



---

١ كان الأولى أنْ يقول فيه في إثبات وجوده أنّها أكثر رعاية لمقامه الأقدس تعالى ومقدس.

٢ إشارة إلى قوله من إعتبارية الماهية وعدميتها المحضة، ونحن قد أثبتنا أنّها شؤون للوجود فنحن نوافقه بصرافة الوجود وعدم مخالطته بغيره، ولكنه يعتقد إنّ ما يحمل مخالطته مع الوجود هو الماهية فقال بعدميتها ونحن لم نقل بشيء سوى الوجود؛ وإنّ الماهيات شؤونه.

٣ وهذا هو عين برهان الإمكان وهو واضح في علمي المنطق والكلام، وكان الأولى إيراد برهان أشرف من هذه البراهين يتلائم مع شرف الموضوع ولم نعرف برهاناً أشرف من برهان الصديقين. وسوف سنوافيك به في شرح هذا الفصل.

ومن الغريب أنّ بعض الأعلام قد جعل هذا البرهان هو المقصود من برهان الصديقين الإلهيين فلاحظ تعليقة الشيخ الزارعي على بداية الحكمة ص١٩٤ من طبعة جامعة المدرسين بقم المشرفة.

فتحٌ في الفصل الأول

في إثبات ذاته تعالى[1]

إنّ مسألة إثبات وجوده تبارك وتعالى بحد ذاتها يمكن عدُّها علماً مستقلاً يسمى بعلم معرفة الله، ولكن بعضهم عدّه أحد مسائل الفلسفة.

وهنا يتوجه سؤال وهو: هل إنّ معرفته تعالى فطرية أو نظرية أو أنّه ليس من الصحيح إقامة برهان على وجوده رأساً كما ذهب إليه البعض؟ والجواب يمكن أنْ يستدل على وجوده تعالى بالفطرة وبالنظر بجميع الطرق وكما يلي:

المعرفة الفطرية:

الفطرة لغةً: تعني السجية والغريزة الثابتة، وهي الإسلام في الروايات. عن النبي الأكرم ﷺ: ﴿كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ؛ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالِقُهُ، كَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾﴾[2].

وما ورد في عوالي اللآلي كما هو متناقل وإنْ لم يثبت سنده مرسلاً عن النبي الأكرم ﷺ: ﴿كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِه﴾[3]. والمراد بالفطرة في هذا الحديث هو الإسلام.

والعرفاء يقولون: كل آدمي يولد على الفطرة، ولا يكون موجودٌ موجوداً إلا على فطرة، كما أنّه الحديد لا يكون لائقاً في أصل فطرته أنْ يُرى من خلاله حقائق الأشياء كالمرآة الصيقل إلا أنْ تتصدأ ويفسدها، ونفس الكلام في القلب، فكل قلب يغلب عليه الحرص ويستقر فيه لا

---

١ كان الأولى عنونة البحث (في إثبات وجوده تعالى) أو (في طريق معرفته تعالى) والأولى أنْ لا يتطرق أحد إلى لفظ الذات من رأس.

٢ الكافي ج٢ ص١٣ ط. الإسلامية.

٣ عوالي اللآلي ج١ ص٣٥.

يصل إلى الحق. وعن هذه الفطرة أخبر الله عز وجل: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1] الذي يكون تصديقاً بالفطرة.

وقال تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[2] وبناءً على هذا فإنّ المعرفة الفطرية تعدّ من أُولى وأوضح المعارف فلا يوجد من ينكر باريء تلك الفطرة وخالقها.

والمراد من معرفة الله عز وجل الفطرية أي التي تكون من لوازم وجود الإنسان.

هذا، ويمكن أنْ يُستدل على وجوده ومعرفته تعالى وتقدس - بالإضافة إلى المعرفة الفطرية - بطريق النظر وإقامة براهين متعددة لذلك. أمّا من قال بعدم إقامة دليل على المعرفة، فالظاهر أنّه يقصد عدم الوصول إلى معرفة الوجود العيني لله عز وجل، وإنّ غاية ما يمكن الحصول عليه هو بعض العناوين الكلية لمعرفة الوجود.

وعلى أي حال، بعدما عرفنا إمكانية الإستدلال على وجوده ومعرفته تعالى بالفطرة، يبقى أنْ نذكر البراهين[3] في إثبات ذلك أيضاً.

المعرفة النظرية:

وهي متعددة وكثيرة وكلها يقع تحت أقسام كلية، أساس القسمة فيها هو العلة والمعلول. بمعنى أنّنا لو قسمنا البرهان بلحاظ العلة والمعلول فإنّه بالقسمة العقلية ينتج أربعة أقسام وهي:

١- الإستدلال بالمعلول على العلة، ويسمى (البرهان الإنّي).

٢- الإستدلال بالعلة على المعلول، ويسمى (البرهان اللمّي).

٣- الإستدلال بالمعلول على المعلول بتوسط العلة، ويسمى (الدليل).

٤- الإستدلال بالعلة على العلة، ويسمى (برهان الصدّيقين).

---

١ سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

٢ سورة الروم: الآية٣٠.

٣ طريق النظر.

أمّا ما بقي من مسميات البراهين فهي راجعة لأحد هذه الأقسام كبرهان الإمكان والنُظُم والنظرة الآفاقية والأنفسية، وبرهاني الوجود الربطي والفقري وبرهان صرف الوجود وعدم التناهي وغيرها.

أمّا المنطقيون والفلاسفة فيقصرون النظر في هذا الباب على البرهان اللمّي، وأهل العقائد والكلام يقصرونه على الدليل الإنّي فتراهم يهتمون بالنظرتين الأنفسية والآفاقية والأفعال والمخلوقات المحكمة المتقنة.

وهذه الأدلة وإنْ كانت معتبرة ومقرِّبة لإثبات الوجود ومفيدة لأغلب الناس، إلا أنّ قصر النظر عليها يلزم منه محذوراً خطيراً من باب أنّ المستدل يكتفي بالإثبات لأول مرة ثم يغفل عن المعرفة، أمّا إذا سلك طريقاً آخر للمعرفة فإنّ وجود الحق تعالى وتقدس سيكون حاضراً عنده، بل سيرى نفسه في محضر الحق باستمرار وبدون انقطاع، وإنْ حصل وغفل عن ذلك أحسّ بفرق الفراق فعَمَد إلى العود إلى الحضرة.

والمقصود من هذا هو سلوك طريق أمير المؤمنين عليه السلام لما سُئل بِمَاذَا عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قال عليه السلام: ﴿بِفَسْخِ الْعَزْمِ وَنَقْضِ الْهَمِّ، لَمَّا هَمَمْتُ فَحِيلَ بَيْنِي وَبَيْنَ هَمِّي؛ وَعَزَمْتُ فَخَالَفَ الْقَضَاءُ عَزْمِي؛ عَلِمْتُ أَنَّ الْمُدَبِّرَ غَيْرِي﴾[1].

ففي كل عزيمة وهمة تامة المقدمات والشرائط عندما لا تتحقق يعلم أنّ هناك مانعاً دون الوقوع ما لم يُرِدِ اللهُ عز وجل ويشاء.

وكذا نقصد البرهان الوارد في ألسنة الشرع الأقدس في صباح كل يوم: ﴿يَا مَنْ دَلَ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ﴾[2]. لذا ترى سيد الشهداء أبو عبد الله الحسين عليه السلام يستفهم استفهاماً إستنكارياً على الإستدلال بالبرهان الإنّي في دعاء عرفة المبارك ويدعو إلى معرفة الحق تعالى ببرهان آخر وهو البرهان الإلهي الذي يستدل به المعصومون عليهم السلام فقال صلوات الله وسلامه عليه: ﴿كَيْفَ يُسْتَدَلُّ

---

١ التوحيد للصدوق ص٢٨٨.

٢ دعاء الصباح لأمير المؤمنين عليه السلام.

عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟ أ يَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ؛ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ؟ مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ؟ وَمَتَى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الْآثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ؟﴾[1]. وكذا قوله عليه السلام: ﴿تَرَدُّدِي فِي الآثَارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزَارِ﴾. وهذه القطعة النورانية تبين برهان الصديقين بالإضافة إلى المعرفة الفطرية، ولعلّ عدم إمكان إقامة دليل على المعرفة لا لصعوبته؛ بل لعدم حاجته، فهل يستدل على وجود من وهب الوجود بل هو عماد وجود كل شيء؟.

قال الشيخ الرئيس: ﴿الحقّ ما وجوده له من ذاته. فلذلك، الباريُ هو الحق وما سواه باطل. كما أنّ واجب الوجود لا برهان عليه، ولا يعرف إلا من ذاته، فهو كما قال: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[2]﴾[3].

وقال في الشفاء: ﴿ولا برهان عليه لأنّه لا علة له﴾[4] والظاهر منه أنّه ينفي البرهان اللمّي هنا. وعلى أي حال سنقصر النظر على ذكر بعض البراهين التي لم ندرسها في المنطق ولا في العقائد ولا في الفلسفة، تجنباً للتكرار وحفاظاً على منهجنا في معرفة البراهين التي تساعد السالك في هذه المرحلة، وبالتحديد برهان الصدّيقين الذي يعدّ البرهان الأهمّ.

برهان الصديقين:

أول من ذكر هذا البرهان كمصطلح هو الشيخ الرئيس، وقرّره بوجهٍ لم يرد في كلمات مَن قبله، ثم ادخل عليه صدر المتألهين قدس سره تعديلات وبيّن مفاصله حسب مباني الحكمة المتعالية بحيث لا يلزم عليه أي شيء من الإشكالات التي قد ترد على المشاء، وعبّر عنه بأنّه أمتن وأرقى ..... إلى غير ذلك؛ وقد عبر عنه بسبيل الصديقين ومنهج الصديقين؛ وسمي

---

١ دعاء عرفة لأبي عبد الله الحسين عليه السلام.

٢ سورة آل عمران: الآية ١٨.

٣ التعليقات ص٧٠.

٤ الفصل الرابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

برهان الصديقين لأنّه دليل وطريقة الأنبياء والأولياء في إثبات الوجود، وأبسط بيان لتوضيح هذا البرهان أنْ يقال:

١- إنّ الوجود أمر واحد عيني وحقيقة بسيطة والإختلاف بين مصاديقه إنّما يكون بالكمال والنقص والغنى والفقر.

٢- إنّ الوجود متأصل في الخارج وهو ذو مراتب من الأشدّية والأضعفيّة، وهذه الشدة والضعف ليس الأشدُّ أكمل من الأضعف مطلقاً، وإنّما جميع المراتب مع شدتها وضعفها ترجع إلى مرتبة ما فوق الكمال والتمام غير المتناهي. وهو وجود الواجب تعالى وتقدس لأنّه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدّةً ومُدّةً وعُدّة.

٣- إنّ الوجود التام قبل الوجود الناقص، والغنى قبل الفقر، والوجود قبل العدم، والفعل قبل القوة.

٤- مرتبة كمال وتمام كل شيء هو نفسها وزيادة، وفي الحقيقة: إنّ الوجود الكامل حاوٍ لتمام مراتب ما دونه -وهي الموجودات الناقصة- مع زيادة. وفي النتيجة مرتبة تمام وكمال كل شيء لا تحتاج إلى المراتب الناقصة وما دون.

٥- الوجودات على قسمين: إمّا ناقصة ومحتاجة إلى مرتبة الكمال، أو كاملة وغير محتاجة إلى المراتب الناقصة وما دون. لذا فإنّ واجد جميع الكمالات مع أمر زائد؛ وهو كمالها يكون فقط واجب الوجود. أمّا المحتاجة إلى تكميل فليس إلا الممكنات.

هذا وقد ورد برهان الصديقين في النصوص الشرعية وأقوال العرفاء والتي يفهم من ظاهرها وباطنها أنّ الذوق الصحيح للإستدلال على وجوده تعالى هو ما يسمى ببرهان الصديقين وأنّه طريق المعصومين عليهم السلام ومن النصوص:

١- قول أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ﴾[1].

---

١ دعاء الصباح.

٢- قول الإمام زين العابدين عليه السلام: ﴿ بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْك ﴾[١].

٣- وعنه عليه السلام: ﴿ لَوْلا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْت ﴾[٢].

٤- قال بعض العرفاء: ﴿ عَرَفْتُ رَبِّي بِرَبِّي، وَلَوْلا رَبِّي مَا عَرَفْتُ رَبِّي ﴾[٣].

٥- يقول مولوي:

آفتـــاب آمـــد دليـــل آفتـــاب

گـــر دليلـــت بايـــد، از وى رخ متـــاب[٤]

يعني:

إنّ مجـــيء الشـــمس دليـــل علـــى الشـــمس

وإنْ أعـــوَزَك الـــدليل، لا تشـــح عنهـــا بالوجـــه

وغير ذلك من النصوص.

فتحٌ صباحي في بيان برهان الصديقين:

أمّا المحقق السبزواري قدس سره فقد قرّر برهان الصديقين بطريقة عرفانية أكثر مما هي فلسفية وإنْ كانت تقرب من الطريقة التي أوضحناها في الجملة، وقد قرّب قدس سره الدليل بعدة تقريبات، الأولان منهما يلائم مشرب الحكمة، والثالث يلائم مشرب العرفان بما هو مرتبط بالحقائق النورية المقدسة عليهم السلام وسنقتصر على ذكر الأول:

قال قدس سره ما حاصله: إنّ الموجود من حيث هو موجود هو الوجود، ولكن لا المفهوم العام البديهي الذي هو حيثية طرد العدم والإباء عنه، وجهة ترتب الأثر وهو معنون هذا المفهوم ومحكي عنه به، وقد ثبت أصالته، وإنّه حقيقة كلِّ حقيقة، كما أنّ لمفهومه عموماً لا يكون شيءٌ إلا ويصدق هو عليه، كذلك لحقيقته سعة لا يشذّ شيء عن حيطتها ولا ثاني لها، ولذلك لا سبب

---

١ دعاء ابي حمزة الثمالي.

٢ المصدر السابق.

٣ شرح أصول الكافي لصدر المتألهين ج٢ ص٣٩٤ مؤسسة الأبحاث الثقافية.

٤ مثنوى معنوى دفتر يكم البيت١١٦.

لها مطلقاً[١]. ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب به ولا سبب له لاستلزام وجود ما له الخلق، فكما أنّ لمفهومه بداهة كذلك لحقيقته شدة نورية وقوة ظهور لا أظهرَ منها وهي الظاهرة بذاتها، المظهِرة لغيرها.

وبعد هذه المقدمة والتي تعتمد على ما تقدم من مباحث الوجود التي هي محل الكلام بين الأعلام، وبعد الخروج بالنتائج التي ذكرت، يقال: الوجود الحقيقي إنْ كان واجباً فهو المطلوب، وإلا استلزم كون الوجود الحقيقي واجباً باللزوم، بمعنى أنْ يثبت الوجود الواجب بالمطابقة. وليس ذلك لأنّه إذا لم يكن الوجود واجباً كان ممكناً فيلزم الدور أو التسلسل - كما قُرِّر في علم الكلام كلا، بل لأنّه يلزم من الرفعِ[٢] الذي في النظرة الأُولى وهي حمقاء والوضعَ[٣] في النظرة الثانية بلا مؤونة زائدة، لأنّ حقيقة الوجود لا يتطرق إليها الإمكان بمعنى سلب الضرورتين، ولا بمعنى جواز الطرفين، ولا بمعنى تساوي النسبتين - بناء على بطلان الأولوية - لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عنه محال، ونسبة الشيء إلى نفسه كيف تساوي نسبة نقيضه إليه؟ ولا يتطرق إليها الإفتقار والتعلق بوجود، لأنّ المفروض هو حقيقة الوجود بقولٍ مطلق، وكل حقيقة كذلك تكون جامعة لجميع ما هو من سنخها، مجردةً بذاتها عما هو من غرائبها، وطبيعيٌ أنّ ما هو غريب عن الوجود فهو من سنخ العدم، وبهذه الطريقة كما يثبت وجود واجب الوجود بالذات يثبت توحيده[٤]. هذا حاصل ما يمكن أنْ يقال في إثبات وجوده تعالى من برهان الصديقين.

والذي يُلفت النظر في هذا البرهان وتوضيح أنّه لماذا سمي بالصديقين وكيف أنّه يُستدل به على وجود الحق تعالى بوجوده تعالى وتقدس؛ إنّه لم يرد في هذا الدليل غير الحق عز وجل. فإنّ الوجود الذي يستدل به على الوجوب ليس غريباً عنه بل الوجود الحقيقي كاشف

---

١ وهذا دفعٌ للبرهان اللمي.

٢ عدم كون الوجود واجباً.

٣ وهي إثبات الوجود.

٤ وهذا ما ينفعنا كدليل لإثبات توحيده تعالى في الفصل الثاني.

عن الوجوب الذاتي، بل هو هو، ومن هنا قال سيد الموحدين أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ﴾ فدلَّ بوجوده على وجوده، حيث ترقّى عليه السلام بالإنتقال من لفظ الوجود إلى لفظ الذات لأنّ الشيئية: إمّا شيئية وجود وإمّا شيئية ماهية ولا ثالث لهما، أمّا شيئية الماهية فحيثية ذاتها حيثية عدم الإباء عن الوجود والعدم معاً، وهذه لا تليق بساحة عزٍّ من لا يحوم حوله شيء من أنحاء العدم ولو كان عدماً عقلياً تعمّلياً، فتبقى شيئية الوجود، وهو شريف ومنبع كل شرافة وأصل كلّ إباءٍ عمّا سواه[1].

هذا وقد ذكَر قدس سره بياناً ثانياً وثالثاً ورابعاً لشرح هذه القطعة النورية من دعاء الصباح، ذكر في البيان الثالث أنّ أهل البيت عليهم السلام مظاهر ذاته وهم أسماؤه تعالى، ومن عرفهم عرف الله عز وجل. ومن أراد فليراجعها في المصدر المزبور.

وعلى أي حال لا نرى في الإطالة نفعاً بعد أنْ كانت بيانات متعددة لإثبات مطلب واحد. ونريد الإشارة إلى أنّ الأعلام صاغ كلٌّ منهم البرهان بطريقته ومستوى إدراكه لهذا البرهان، أي بمقدار ما كان هو صدّيقاً وكلما رجع الإنسان إلى نفسه وربه أدرك برهان الصديقين قال تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[2].

فالناظر والمنظور هنا أنت وليس شخصاً آخر.

فتحٌ علوي في شعر حافظي:

قال حافظ:

ســالها دل در طلــب جــام جــم از مــا مــى كــرد
و انچــه خــود داشــت ز بيگانــه تمنّــا مــى كــرد
گــوهرى كــز صــدف كــون ومكــان بيرونســت
طلــب از گمشــدگان لــب دريــا مــى كــرد[3]

---

١ شرح دعاء الصباح ص٨-٣٠ ط. دانشكاه تهران.
٢ سورة الذاريات: الآية ٢١.
٣ ديوان حافظ غزل ٦٤٣.

يعني:

منذ سنوات وقلبي يطلب مني كأس جمشيد (كأس كبير)، ويتمنى ما فيه من كل ما سواه (قريب وبعيد).

والجوهرة التي خرجت من أصداف (الكون والمكان)، كثيراً ما طلبها التائهون على الساحل.

ويريد حافظ رحمه الله بهذه الأبيات: إنّ طلب إثبات التوحيد داخل دائرة العالم والكون والمكان والزمان هو عملُ مَنْ ضلَّ الطريق، ومَنْ لم يتعب نفسه، حيث اكتفى بالجلوس على الساحل لينتظر الجواهر التي لعلّها تخرج من أعماق البحار والمحيطات والتي يحيطها صدف العوالم، والحال أنّها بقيت لسنوات في أعماق المحيطات. والمفروض أنْ يبحث في أصل الوجود وأنّه من الله وفي الله وبالله ولله وإلى الله عز وجل. وهذا إنّما يكون في داخل حقيقة الإنسان الكامل الذي هو مظهر الذات الخارجي، والعالمُ والوجودُ كلُّه ظاهر فيه.

وهذان البيتان من أعمق ما ذكره حافظ رحمه الله، وللوقوف على ما ذكرنا من معنى ومضمون نحاول تفكيك كلمات البيتين لكي يتجلّى ما يريد ونريد من ذكرهما. وحاصلهما:

إنّ هناك جوهراً[1]، ويُتوَهم أنّه بقي لسنين متمادية في أعماق البحار والمحيطات لم يُعرف، ومنشأ هذا التوهّم هو أنّ الجوهر[2] يكون داخل الصدف، والصدف يكون في أعماق البحار. وقد بُحث عن هذا الجوهر لسنوات، وبالمقابل فهذا الجوهر محفوظ لسنوات ولم يصل القلب إليه لحد الآن.

وقد أشار رحمه الله إلى أنّ الطالب والمطلوب هو نفس الشخص، فذكر أنّ القلب يطلب منّي أي يطلب من نفسه، فنفسي تطلب من نفسي لأنّ قلبي ليس غيري.

---

١ والجوهر هنا أعم من الجواهر الخمسة التي ذكرت في الفلسفة.

٢ اللؤلؤ.

ومن المعلوم أنّ الذي يطلب إنّما لما هو فاقد له، والمفروض أنّ القلب، وهو محل التعقّل يعلم بما فيه، وقد أشار رحمه الله إلى أنّه يطلب في غير نفسه، والمفروض أنّه يطلب في نفسه فهو وإنْ كان يطلب الغير ولكن العلم سيحصل في نفسه، لأنّ العلم قائم في النفس.

وسر الطلب: إنّ إدراك الشيء يعني معرفة النفس للشيء، وهو بالأخره معرفة النفس للنفس وإدراك النفس للنفس، والشيء الجدير بالإلتفات أنّ الإنسان وحده يستطيع أنْ يدرك نفسه وغيرَه. وبناءً عليه يُستخلص منه: إنّ من أراد أنْ يطلب شيئاً ويعلمه فليطلبه في نفسه.

والطلب هو سرّ ديمومة الوجود فمن لم يطلب فهو ميت، لذا فإنَّ تجدُّدَ الحياة إنّما يكون في الطلب، لأنّ الطلب ذاتي في وجود الإنسان.

من الواضح أنّ نهاية الطلب هو الحصول على المطلوب، والوصول إلى المطلوب، لأنّ المطلوب سوف يتبدل إلى مطلوب آخر وهكذا بل حتى إذا حصل ووصل إلى كل ما يريد فإنّ طلبه يستمر، لأنّ في التجلّي تجلّياً وفي هذا التجلي تجلٍّ آخر وهكذا.

هذا كلّه في الطالب من هو وممّن يطلب، أمّا ماذا يطلب؟ إنّه يطلب جام جَم، وليس خصوص جام جَم بل ما يظهر في جام جَم.

وجام جَم لغةً، يعني كأس جمشيد، فجام: كأس، وجَم: مخفّف جَمشيد أحد كبار حكام إيران. وهو كناية على السعة والشمولية، والمقصود منه لغة الكأس الكبير، وعبر عنه في البيت الثاني بالجوهر، وعليه جام جم والجوهر واحد وهو متعلق الطلب.

والجوهر هنا: هو الإنسان الكامل والعقل الكلي المتمثّل بمقام الختم المحمدي وآله الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين لأنّ في هذا الكأس والجوهر يظهر وقائع العالم وكلُّ شيء، وبعبارة أخرى إنّ الجوهر هو الذي يكون محيطاً بالعالم وليس هو في العالم، بل هو العالم فهو المحيط والمحاط، إذ أنّ العقل محيط بجميع العالم، وقد أشار رحمه الله إلى أنّه خارج عن الكون والمكان، وبالتالي الزمان أيضاً. وكيف يكون داخل الصدف والكون والمكان وهو محيط بالعالم؟! لما له عليه السلام من الإحاطة الوجودية.

بيانه: إنّ العالم هو ما سوى الله عز وجل[١] هذه مقدمة أُولى.

والمقدمة الثانية: كيف يمكن إدراك شيء خارج العالم، والحال إنّ ما هو خارج العالم ليس إلا الله عز وجل، والعالم ليس له خارج سوى الإنسان الكامل المحيط بالعالم.

والمقدمة الثالثة: إنّ المدرِك أكمل من المدرَك، وخارج العالم أعلى وأكمل من العالم وليس مبايناً له.

فينتج من الكل:

إنّ ما أطلبه هو داخل الحقيقة، أي: إنّي أطلب ما هو موجود، وطلب غيره غير معقول، وهذا هو عين برهان الصديقين؛ بدلالة الذات على الذات أمّا من يجلس على حافة البحر وساحله يتمنى تحصيل ذلك الجوهر متمسكاً بالمعلول فسوف يبقى سنين متمادية في هذه الإماني، ودون إدراك ما يطلب جراب النورة أو خرط القتاد.

ولعل المحقق السبزواري تُنَسَّنُ يريد هذا المعنى في التفسير الثالث لقوله عليه السلام: ﴿يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ﴾.

ومن الطبيعي تحصيل ذلك يحتاج إلى تصفية القلب والرجوع المطلق إلى المولى الحق تعالى وتقدس: ﴿إِلَهِي؛ هَبْ لِي كَمَالَ الانْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَأَنِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ﴾[٢].

سُئل أحد العرفاء: آيا خدايت را مى شناسانيم؟.

قال: آيا تو مى شناسى كسى را كه خودت را به خودت شناسانده است؟!.

يعني: هلاّ تُعرِّفنا إلهك؟.

قال: هل تعرف شخصاً يعرِّفك نفسك بنفسك؟!.

باغهـا و ميـوه هـا انـدر دل اسـت   آن بـرون آثـار آثـار اسـت وبـس

---

١ هذا مقرر في علم الفلسفة وعلم الكلام، أمّا الله عز وجل فهو فوق العالم.

٢ المناجاة الشعبانية.

يعني:

البساتين والفواكه كلها في القلب

وذلك الخارج إنما هو آثارُ آثارٍ فقط

ولَنِعْمَ ما قيل:

لقد كنتُ دهراً قبل أنْ يكشف الغطا

أخالك أنّي ذاكر لك شاكر

فلما أضاء الليل أصبحت عارفاً

بأنّك مذكورٌ وذكرٌ وذاكرُ[1]

قال المحقق الإصفهاني:

ما كان موجوداً بذاته بلا   حيث هو الواجب جل وعلا

وهو بذاته دليل ذاته   أصدق شاهد على إثباته

يقضي بهذا كلُّ حدْسٍ صائب   لو لم يكن مطابقاً للواجب

يقول مولوي:

صد هزاران فصل داند از علوم   جان خود را مى نداند آن ظلوم

داند او خاصيت هر جوهرى   در بيان جوهر خود چون خرى

كه همى دانم يجوز و لا يجوز   خود ندانى تو يجوزى يا عجوز

اين روا و آن ناروا دانى دليك   تو را يا ناروايى بين تونيك

قيمت هر كاله مى دانى كه چيست   قيمت خود راندانى احمقى است[2]

يعني:

إنه يعلم مئات آلاف الفصول من العلوم

لكنه لا يعرف روحه ذلك الظلوم

---

١ جامع الأسرار ص١٩٩ دار المحجة البيضاء.

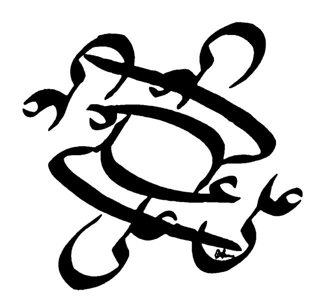
٢ مثنوى معنوى دفتر سوم الابيات ٢٦٤٨-٢٦٥٢.

وهــــو يعلــــم خاصـــية كــــل جــــوهر
لكنـــــه فـــي بيـــان جـــوهره هــــو كالحمــــار

إنـــــي أعلـــم مـــا يجـــوز ومـــا لا يجـــوز
إنـــــك لا تعلـــــم (تجـــــوز) أو عجـــــوز[1]

إنـــك تعلـــم أن هـــذا جـــائز وهـــذا غيـــر جـــائز
فـــانظر جيـــداً هـــل أنـــت جـــائز أو غيـــر جـــائز

إنـــــك تعلـــــم مـــــا قيمـــــة كـــــل بضـــــاعة
لكنـــــك لا تعـــــرف قيمتـــــك وهـــــذا حُمـــــق



---

١ أي إنك تؤمن إيمان العجائز.

الفصل الثاني
في إثبات وحدانيته تعالى

كون واجب الوجود تعالى حقيقة الوجود الصرف التي لا ثاني لها يثبت وحدانيته تعالى بالوحدة الحقة التي يستحيل معها فرض التكثر فيها إذ كل ما فرض ثانيا لها عاد أولا لعدم الميز بخلاف الوحدة العددية التي إذا فرض معها ثان عاد مع الأول إثنين وهكذا[1].

حجة أخرى

لو كان هناك واجبان فصاعدا امتاز أحدهما من الآخر بعد إشتراكهما في وجوب الوجود وما به الإمتياز غير ما به الإشتراك بالضرورة ولازمه تركب ذاتهما مما به الإشتراك وما به الإمتياز ولازم التركب الحاجة إلى الأجزاء وهي تنافي الوجوب الذاتي الذي هو مناط الغنى الصرف.

تتمة

أورد ابن كمونة على هذه الحجة أنه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا.

و أجيب عنه بأن فيه إنتزاع مفهوم واحد من مصاديق مختلفة بما هي مختلفة وهو غير جائز[2].

على أن فيه إثبات الماهية للواجب وقد تقدم إثبات أن ماهيته تعالى وجوده وفيه أيضاً اقتضاء الماهية للوجود وقد تقدم أصالته وإعتباريتها ولا معنى لاقتضاء الإعتباري للأصيل.

و يتفرع على وحدانيته تعالى بهذا المعنى أن وجوده تعالى غير محدود بحد عدمي يوجب انسلابه عما وراءه.

و يتفرع أيضاً أن ذاته تعالى بسيطة منفي عنها التركيب بأي وجه فرض إذ التركيب بأي وجه فرض لا يتحقق إلا بأجزاء يتألف منها الكل ويتوقف تحققه على تحققها وهو الحاجة إليها والحاجة تنافي الوجوب الذاتي.



---

١ ذكرنا ذلك في الفصل الثاني من المرحلة الثامنة.

٢ يعني يستلزم وجود جنس لواجب الوجود أعلى منه والجنس لازم الماهية وهو تعالى لا ماهية له.

فتحٌ في الفصل الثاني

في إثبات وحدانيته تعالى

والكلام في هذا الفصل يقع في أمور:

الأول: معنى التوحيد:

التوحيد: لغة يعني التفريد، وإصطلاحاً هو تفريد الوجود المحض.

وقد ذهب صاحب كل فن وذوق إلى تعريفه بشكل، والأولى ما ذكرناه على إختصاره، لأنّ ما ذكره الأعلام يرجع إلى أمر سلبي وهو تنزيهه تعالى عن الحدث وغير ذلك ويجمع الكل:

نشانه داده انـد اهـل خرابـات   كـه التوحيـد اسـقاط الاضـافات[1]

يعني:

لقـد أشـار أهـل الخرابـات (أهـل المعرفـة)

إنّ التوحيـد هـو إسـقاط الإضـافات

وقال الجرجاني: ﴿التوحيد ..... وفى اصطلاح أهل الحقيقة: تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان﴾[2].

ومعرفة النفس للتوحيد يكون باعترافها بالواحد لوجدانها إياه واحداً من حيث هو واحد، لا من حيث قيل: إنّه واحد؛ وهذا إنْ كان فطرياً فيرتبط بدرجة صفاء النفس وإتصالها بالمبدأ الأعلى الواحد الفياض، وإنْ كان نظرياً فلا بدّ أنْ يكون بإقامة الأدلة والبراهين عليه.



---

١ گلشن راز.

٢ التعريفات ص٣١ ط. ناصر خسرو.

والتوحيد وادٍ لا بدّ السالك أنْ يجزيه خلال سيره نحو الحق تعالى؛ أشار إليه عطار في منطق الطير قال:

بعـــــد از ايــــن وادى توحيــــد آيــــدت
منــــــزل تفريــــــد و تجريــــــد آيــــدت
رويهـــــا چـــــون زيــــن بيابـــــان دركننـــــد
جملـــــه ســـــر از يـــــك گريبـــــان بركننـــــد
گـــــر بســـــى بينـــــى عـــــدد، گـــــر انـــــدكى
آن يكـــــى باشـــــد دريـــــن ره در يكـــــى
چـــون بســـى باشـــد يـــك انـــدر يـــك مـــدام
آن يـــك انـــدر يـــك، يكـــى باشـــد تمـــام
نيســـت آن يـــك كـــه آن احـــد آيـــد تـــو را
ز آن يكـــى كـــه آن در عـــدد آيـــد تـــو را
چـــون بـــرون اســـت از احـــد ويـــن از عـــدد
از ازل قطـــــع نظـــــر كـــــن و از ابـــــد
چـــون ازل گُـــم شـــد، ابـــد هـــم جـــاودان
هـــر دو را كـــى هـــيچ مانـــد در ميـــان
چـــون همـــه هيچـــى بـــود هـــيچ ايـــن همـــه
كـــى بـــود دو اصـــل جـــز پـــيچ ايـــن همـــه[1]

يعني:

بعد هذا يأتيك وادي التوحيد، فيقبل عليك منزل التجريد والتفريد، وعندما تُسحب الوجوه من هذه الدنيا إلى صحراء التيه، فسيرفع الجميع رؤوسهم من فتحة واحدة، وسواء

١ منطق الطير الأبيات ٣٦٨٩ - ٣٦٩٦.

رأيتَ كثرة أم قلّة، فسيكون الكل واحداً بلا شك، فإن يكثر تداخل الواحد في الواحد دوماً، فسيتوحد الواحد في الواحد تماماً، ولن يتم لك هذا الفرد الأحد لأنّ ما يتم لك هو الفرد المتعدد، وإذا خرج ذلك عن الحد والعدد، فاقطع النظر عن الأزل والأبد، وإذا تلاشى الأزل فالأبد خالد، ولا أهمية لهما معاً في حد ذاتهما، فإذا كان الكل عدماً، فهذا كله عدمٌ أيضاً، وما هذه كلها إلا عدم في الأصل.

والتوحيد في علم الأخلاق والسير والسلوك: هو ظهور فناء الخلق بنور بقاء الحق هذا وإنّ للتوحيد أنواع ومعانٍ سنذكرها فيما يأتي.

الثاني: إثبات التوحيد

توجد عدة أدلة لإثبات التوحيد وهي أكثر من أنْ تحصى ولكن أسدّ البراهين هو ما تقدم من برهان الصدّيقين، ومن المباحث المهمة في المرحلة الأُولى التي نحتاجها باستمرار في هذه المرحلة هي أنّ الوجود هو الحق تبارك وتعالى؛ بعد أنْ ثبت أصالة الوجود ووحدته كانت أهم دليل على وحدانيته تعالى. وعلى أيّ حال، الدليل الوحيد الذي يمكن أنْ ينفع في المقام بحيث يسلم من الإختلاف والنقض والإبرام من جهة، ومن جهة أخرى ينفع في الرد على ما توهمه ابن كمونة هو دليل: صرافة الوجود، ولا نرى فائدة في الرد على شبهة ابن كمونة تحرّزاً عن الخروج عن غرض الكتاب، وتنبيهاً إلى بداهة الرد بعد ما سنبيّن:

الوجود الصرف:

هو الوجود الذي لا يتعلق وجوده بغيره، ولا يتقيّد بقيد، وهو مُبدعُ المبدَعات ومُنشيءُ الكل، وهو ذات لا يمكن أنْ يكون متكثراً أو متغيراً أو متقوماً بسبب، بل هو أصل الأشياء وصِرف الحق، وبه يتكثّر الأشياء ويُعبّر عنه بالغيب المطلق والذات الأحدية، وتقرير هذا البرهان يعتمد على ثلاثة أمور تقدمت في المرحلة الأُولى وهي[١]:

---

١ على سبيل الإختصار.

١- إنّ الوجود حقيقة أصيلة، وكل ما سواه في متن الواقع باطل، فيكون كل ما هو موجود ليس إلا الوجود، وما هو متحقق في الخارج ليس خليطاً مع الوجود وإنّما هو الوجود بشأن من شؤونه، وهذا يعني صرافة الوجود وخلوصه وتحققه.

٢- إنّه لا يوجد وجود آخر غير الوجود الصرف، فلو فُرض وجودٌ آخر فلا بدّ من أنْ يكون مغايراً له، وهذه المغايرة إمّا أنْ تكون بشيء يُثبت غيريته عن الوجود الصرف الأصيل، أو بشيء آخر مغاير وممتاز؛ وكلاهما باطل.

٣- الوجود الصرف بالمقدمات المذكورة هو ذاتاً نقيض العدم، وهو في الذات لا يكون قابلاً للعدم، ولذا يكون الوجود من الأزل وليس هذا إلا واجب الوجود.

وهذه المقدمات الثلاث ليست إلا صرافة الوجود ووحدة الوجود ووجوب الوجود[١].

وقد أشار السيد المصنف تَنَتَّىُ إلى هذا البرهان في رسائله التوحيدية، قال: ﴿فحيث أنّ الوجود حقيقة أصيلة، ولا غيرَ له في الخارج لبطلانه فهو صرف؛ فكل ما فرضناه له ثانياً له فهو هو، اذ لو كان غيره أو امتاز بغيره كان باطلاً، فالثاني ممتنع بالفرض، فهو واحد بالوحدة الحقّة على ما تقدم... وحيث أنّ الوجود بذاته يناقض العدم ويطارده فهو بذاته غير قابل لطرد العدم وحمله عليه، فهو حقيقة واجبة الوجود بذاتها، فحقيقة الوجود حقيقة واجبة الوجود بالذات، ومن جميع الجهات، مستجمعة لجميع صفات الكمال، منزهة عن جميع صفات النقص والعدميات﴾[٢].

وصرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر.



---

١ وهذه هي التي أثبتنا بها الوحدة الشخصية للوجود ومعرفة الله عز وجل.

٢ الرسائل التوحيدية ف٢ ص٨ ط جماعة المدرسين.

الثالث: أنواع ومراتب التوحيد:

عبّر البعض بأقسام التوحيد، ولا أدري هل إنّ كلمة أقسام تتلائم مع التوحيد؟ اللهم إلا أنْ يقصد أنواع والأصحّ أنْ يُعبّر بـ(أنحاء) لأنّ الكل مطلوب كما أنّ المراتب مطلوبة، غاية الأمر أنّه على مراحل.

والذي نريده من هذا أنّنا سنذكر أنحاء وأنواع التوحيد، يكون الموحِّد مكلفاً بها كلها على نحو العموم الإستغراقي، ومراتب يتنقل الموحد فيها حتى يصل إلى أعلاها.

أمّا أنحاء (أنواع) التوحيد فهي:

١- التوحيد في وجوب الوجود، بمعنى عدم وجود واجب الوجود بالذات إلا الذات الأقدس الإلهية.

٢- التوحيد بمعنى البساطة وعدم التركيب، ويتفرع عليه ثلاث معانٍ وهي: عدم التركيب من أجزاء بالفعل، وبالقوة، ومن الماهية والوجود، وسيأتي في فرع ملحق بهذا الفصل الكلام عن البساطة. وهذا النوعان يعبر عنهما بالتوحيد بالذات.

٣- التوحيد بمعنى نفي مغايرة الصفات للذات، أي أنّ الصفات التي تُنسب إليه تبارك وتعالى ليست مثل صفات غيره فلا تكون زائدة عارضة، فكل واحدة من الصفات عين الأخرى وكلها عين الذات، وهذا ما يُعبَّر عنه بتوحيد الصفات.

٤- التوحيد في الخالقية والربوبية بمعنى إنّه تعالى ليس له شريك في خلق العالم وتدبيره، وفي علم الكلام يفصّلون بين التوحيد بالخالقية والتوحيد بالربوبية.

٥- التوحيد في الفاعلية الحقيقة: أي أنّ كل تأثير يصدر من أي فاعل، فهو بالأخره إلى الله تعالى، ولا يوجد مؤثر في الوجود إلا الله عز وجل.

وهناك أقسام أخرى مذكورة في علم الكلام، مثل: التوحيد في العبودية، والتوحيد في التشريع، والتوحيد في الحاكمية وغيرها نعرض عنها خوف الإطالة واحترازاً عن الخروج من غرض هذه المرقومة، واعتماداً على أنّ الطالب قد أكمل تفاصيل العقائد في مراحل متقدمة.

وأمّا مراتب التوحيد فهي على شكلين: أحدهما، ما يتعلق بعلم الأخلاق والسير والسلوك والعرفان العملي، والآخر، مرتبط بالعرفان النظري.

أمّا مراتب التوحيد في العرفان النظري فهي:

١- التوحيد الإيماني: وهو أنْ يصدّق العبد بتفرد الله عز وجل وصفاته، واستحقاق توحيد الله عز وجل لكونه معبوداً، بمقتضى إشارة الآيات والروايات لذلك.

٢- التوحيد العلمي: وهو التوحدي المستفاد من بواطن العلم المعبَّر عنه بعلم اليقين، وهو أول بدايات طريق السلوك، فيعتقد العبد فيه أنّ الموجود الحقيقي والمؤثر المطلق هو ذات الحق تبارك وتعالى. ونتيجته محو ذات وصفات العبد في ذات الله وصفاته، وإنّ كل ذات هي فرع نور الحق.

٣- التوحيد الحالي: وهو الذي يكون حال التوحيد وصفاً لازماً للموحِّد، وكلُّ ظلماتِ رسومٍ وجوده تكون متلاشيةً في غَلَبَة إشراق نور التوحيد، ونور علم التوحيد مستنير ومندرج في حاله، والموحِّد هنا ينظر لجميع الصفات والذوات بعين الجمع، فهو يشاهد جمال الحق تعالى بحيث يكون كل ما سواه مستغرقٌ في جماله.

يقول عطار:

گــر تــو خلــوت خانــهٔ توحيــد را محــرم شــوى
تـــاج عـــالم گـــردى و فخـــر بنـــى ادم شـــوى
ســـايه اى شـــو تـــا اگـــر خورشـــيد گـــردد آشـــكار
تــو چــو ســايه محــو خورشــيد آيــى و محــرم شــوى[1]

يعني:

إنْ كنتَ مختلياً في بيت التوحيد فسوف تكون مَحْرَماً، وستصبح تاج العالم وفخر بني آدم كن ظلاً حتى إذا صِيدَت الشمس، فستكون مَحْرَماً (باقياً) وإنْ مُحيت الشمس.

---

١ ديوان اشعار عطار/ غزل٨٣٤.

إنّ منشأ هذا التوحيد - التوحيد الحالي - هو نور المشاهدة، ومنشأ التوحيد العملي هو نور المراقبة، وبهذا التوحيد تنتفي كثير من الرسوم.

٤- التوحيد الإلهي: وهو أنّ الحق تعالى كان موصوفاً بالذات منذ أزل الآزال وليس بتوحيد آخر.

وعلى نحو الدوام بوحدة الوحدانية ونعت الفردانية، والآن كذلك على نعت أزلي واحد، وإلى أبد الآباد وبهذا الوصف أيضاً، وهذا التوحيد بَرِيٌّ عن أي وصمة نقصان.

وهذا مقام المحو في الذات والصفات، والتبرئة عن جميع الرسوم والعادات.

تنبيهٌ في أنواع أقسام التوحيد

هناك مراتب أخرى للتوحيد، أعرضنا عنها لأنّها ترجع إلى هذه الأقسام مثل التوحيد الشهودي وهذا له ثلاث مراتب: العياني والوجداني والذوقي.

وأمّا مراتب التوحيد في السير والسلوك والعرفان العملي فهي: من جهتين.

الجهة الأولى: تتضمن أنواع التوحيد متقدمة الذكر فيقع تحت التوحيد الأفعالي: التوحيد في الخالقية والربوبية والتوحيد في افاضة الوجود. وتحت التوحيد الذاتي: التوحيد في وجوب الوجود، والتوحيد بمعنى البساطة ونفي التركيب بالفروع الثلاثة المتقدمة. وتحت التوحيد الصفاتي؛ باقي أنواع التوحيد.

والجهة الثانية: وهي المراتب التي يترقى فيها السالك درجة بعد درجة حتى يصل إلى المحبوب وهذه المراتب هي:

١- توحيد الأفعال: وهو محو الآثار البشرية، ومنع الأفعال البدنية وقمع الدواعي الطبيعية، وطمس البواعث الجِبِّلية ورفع النزوات النفسانية ودفع الوثبات الشيطانية، عندها ستتخلى النفس عن صدأ القلب، حتى يتجلى الحق تعالى بصورة (فعّال لما يريد) فيه، وترى بصيرتُه فعلَ الحق دون فعلَ غيرِه.

٢- توحيد الصفات: وهو توحيد أهل الجبروت، يعني توحيد المعاني التي في ذوات المفارقات، ومعنى الصفات هنا ليس إلا علوم العقول، وصفات بواطن الأسماء وأسماء ظواهر الصفات.

هذا وإنّ البعض قد جعل مرتبة أخرى للتوحيد وهي توحيد الأسماء، ولكنها داخلة في توحيد الصفات، لأنّ نسبة الصفات إلى الذات كنسبة الأفعال إلى الأسماء.

والأفعال هي حُجُب الأسماء، والأسماء حُجُب الصفات، والصفات حُجُب الذات؛ هذا لمن يكتفي بها، لا لمن يجعلها طريقاً، وحقائق الصفات مجرد إعتبارات، إذ مقتضى التحقيق لا يمكن جعل أي صفة زائدة بالنسبة إلى الذات الأحدية.

وفي مجال السلوك؛ توحيد الصفات يعني الخروج من غشاوات صفات النفس، والبروز من سجن الظلمات والأنوار، والإنسلاخ من لباس الإختيار والإنقشاع من غمام المدركات وإنصلات الخيال من نيام الغرمات، ويصير حيراناً في فضاء أنوار العظمة والكبرياء، ويصير خاضعاً للتجليات والسطوات والسبحات، وأنْ يملأ بصره وبصيرته بسطوع لوامع وطوالع الصفات الإلهية.

٣- توحيد الذات: وهو عبارة عن فناء الأكوان، وزوال الأعيان، ولمعان نور الإيقان، فيكتمل البصر والبصيرة بنور اليقين، وتتبدل صفات العبد بصفات الحق تعالى، فتصبح مرآة صفاته قابلة لنور الذات، ويعرف درجة وجود الحق المطلق بإطلاقها، وهي ليست بجوهر ولا عرض، بل إنّ كلّ موجود بِهِ ومِنهُ ولَهُ.

وقد ذكر السيد المصنف تنزّل في هذه المراتب في رسالته المباركة (الولاية) قال: ﴿فأول ما يفنى منهم الأقوال، وأقل ذلك على ما ذكره بعض العلماء ستة: الموت والحياة والمرض والصحة والفقر والغنى. فيشاهدون ذلك من الحق سبحانه كمن يرى حركة ولا يشاهد محرّكَها وهو يعلم به، فيقوم الحق سبحانه في مقام أفعالهم، فكان فعلهم فعله سبحانه[1]. ثم يفنى منهم

---

١ وهذا هو توحيد الأفعال.

الأوصاف وأصولها - على ما يظهر من أخبار أهل البيت عليهم السلام - خمسة: الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر وقام الحق سبحانه في ذلك مقامهم[١]. ثم يفنى منهم الذات، وينمحي الإسم والرسم، ويقوم الحق سبحانه مقامهم[٢]﴾[٣].

قال المحقق الإصفهاني:

لـــيس لـــه مشـــارك فـــي الـــذات ... كـــلا، ولا فـــي مطلـــق الصـــفات
فمقتضـــــى وجوبُـــــه لذاتـــــه ... وجوبُـــه فـــي الكـــل مـــن جهاتـــه
مـــا لـــم يكـــن وجـــود ذات الواجـــب ... صِـــرفاً ومحضـــاً لـــم يكـــن بواجـــب
إذ كـــلُّ محـــدودٍ بحـــدٍّ قـــد غـــدا ... مفتقـــراً، والخُلـــف منـــه قـــد بـــدا
ولـــيس صـــرف الشـــيء إلا واحـــداً ... إذ لـــم يكـــن لـــه بوجـــهٍ فاقـــداً
فهـــو لقُـــدس ذاتـــه وعزّتـــه ... صِـــرفُ وجـــودِهِ دليـــلُ وحدتـــه

فرعٌ في بساطة وجوده تعالى:

إنّ من أهمّ المطالب في إثبات التوحيد هو صرافة الوجود، وأهمّ ما في صرافة الوجود هو عدم الإختلاط مع الماهية وعدم التركيب ومعرفة بساطة وجوده تعالى هو العمدة في إثبات ذلك، وقد تقدم في المرحلة الأُولى إثبات عدم تركّب الوجود وإثبات بساطته وقلنا إنّ هذا ليس إلا بساطة ذات الحق تبارك وتعالى فهو عز وجل بسيط الحقيقة وهو كل الأشياء وليس بشيء منها. وهذه القاعدة معروفة تناقلها الفلاسفة.

قال صدر المتألهين قدس سره: ﴿ولكن البرهان قائم على أنّ كلّ بسيط الحقيقة كلُّ الأشياء الوجودية إلا ما يتعلق بالنقائص والأعدام، والواجب تعالى بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كلُّ الوجود كما أنّ كلّه الوجود﴾[٤].

---

١ وهذا هو توحيد الصفات.

٢ وهذا هو توحيد الذات.

٣ طريق عرفان ص٢٣١-٢٣٤ انتشارات اشراق / قم المقدسة.

٤ الأسفار ج٦ ص١١٠.

قال المحقق الإصفهاني:

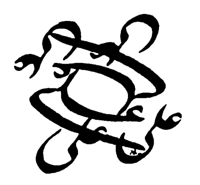
بسـاطة الوجـود فيمـا قـد سـبق ثابتـةٌ، فصِـرفُهُ بـه أحـقّ

ولـيس للواجـب مـن ماهيـة فيسـتحيل مطلـق الجزئيـة

إذ لازم الكـلِّ افتقـار الـذاتِ وهـو منـاف للوجـوب الـذاتي

فجـلّ شـأناً وبـه العقـل قضـى مـن أنْ يكـون جـوهراً أو عرضـاً

وجـوده ووصـفه الكمـالي كلاهمـا صـرفٌ بـلا إشـكال



الفصل الثالث

في أن الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي[1]

كل موجود غيره تعالى ممكن بالذات لانحصار الوجوب بالذات فيه تعالى وكل ممكن فإن له ماهية هي التي تستوي نسبتها إلى الوجود والعدم وهي التي تحتاج في وجودها إلى علة بها يجب وجودها فتوجد والعلة إن كانت واجبة بالذات فهو وإن كانت واجبة بالغير انتهى ذلك إلى الواجب بالذات فالواجب بالذات هو الذي يفيض عنه وجود كل ذي وجود من الماهيات.

ومن طريق آخر

ما سواه تعالى من الوجودات الإمكانية فقراء في أنفسها متعلقات في حدود ذواتها[2] فهي وجودات رابطة لا إستقلال لها حدوثا ولا بقاء وإنما تتقوم بغيرها وينتهي ذلك إلى وجود مستقل في نفسه غني في ذاته لا تعلق له بشيء تعلق الفقر والحاجة وهو الواجب الوجود تعالى وتقدس.

فتبين أن الواجب الوجود تعالى هو المفيض لوجود ما سواه وكما أنه مفيض لها مفيض لآثارها القائمة بها[3] والنسب والروابط التي بينها فإن العلة الموجبة للشيء المقومة لوجوده علة موجبة لآثاره والنسب القائمة به ومقومة لها[4].

فهو تعالى وحده المبدأ الموجد لما سواه المالك لها المدبر لأمرها فهو رب العالمين لا رب سواه.

---

١ يريد السيد المصنف تَتَرِّكُ في هذا الفصل أنْ يبين أنّ علة العلل وعلة كل شيء في هذا الوجود هو الله عز وجل إعتماداً على أنّ كل ما سوى الله عز وجل ممكن، والممكن في حد ذاته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم فلا يمكن أنْ يكون موجوداً إلا بترجيح واجب الوجود لكفة الوجود فيثبت إنّه تعالى مفيض لكل وجود وكل ما يتعلق بوجود الموجود التي هي أمور كمالية لذلك الوجود المفاض، فهو تعالى المفيض لعلم الموجودات وقدرتها وواهب حياتها وجميع تصرفاتها ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[سورة طه: الآية ٥٠].

٢ أي في ماهياتها التي هي الوجود المقيد، وعلى ما ذهبنا عليه هي شؤون الوجود وأنحائه.

٣ القائم على مبدأ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾[سورة الصافات: الآية٩٦]. وقد ذهب غيرنا من أهل العامة إلى جعل (ما) في هذه الآية مصدرية فنسبوا أعمال الإنسان إلى الله تعالى وقالوا بالجبر [بحثنا هذا في الطلب والإرادة مفصلاً] فهو تعالى خلق الإستعداد والمقدمات الإعدادية للأفعال وليس نفس الأفعال وهذا هو المقصود لقول المصنف تَتَرِّكُ: إنّ واجب الوجود تعالى مفيض لآثار ما سواه، فلا يتوهمن أحد الجبر، ولا ينبغي إرسال الكلام على عواهنه.

٤ وذلك لأنّ خالق الجوهر خالق للعرض لقيام العرض بالجوهر وهو واضح.

تتمة

قالت الثنوية[١] إن في الوجود خيرا وشرا وهما متضادان لا يستندان إلى مبدإ واحد فهناك مبدئان مبدأ الخيرات ومبدأ الشرور.

وعن أفلاطون في دفعه[٢] أن الشر عدم والعدم لا يحتاج إلى علة فياضة بل علته عدم الوجود وقد بين الصغرى[٣] بأمثلة جزئية كالقتل الذي هو شر مثلا فإن الشر ليس هو قدرة القاتل عليه فإنه كمال له ولا حدة السيف مثلا وصلاحيته للقطع فإنه كمال فيه ولا إنفعال رقبة المقتول من الضربة فإنه من كمال البدن فلا يبقى للشر إلا بطلان حياة المقتول بذلك وهو أمر عدمي[٤] وعلى هذا القياس في سائر الموارد.

---

١ وهم المجوس عبدة النار وهم على طوائف يقولون بوجود إلهين منظور وغير منظور، المنظور خالق الشر ويعبر عنه (أهرمن) وغير المنظور هو إله الخير ويعبر عنه (يزدان) ولعلّه الله عندهم، وبما أنّهم لا يستطيعون لأنّه غير منظور فيعبدون ما يتيسر وهو النار. لذا فهم لا يُعدّون من الكفار المحض لأنّهم يعبدون الله غاية الأمر يعبدونه ويعبدون غيره. وما قولهم بالإلهَين إلا لتصورهم أنّ الشر مخلوق من قبل الإله وإلا فمن أوجده؟!، ولأنّهم ينزهون إله الخير عن فعل الشر قالوا بوجود إلهَين اثنين. لذا سموا بالثنوية.

٢ وهو رأي كل الأعلام ومنهم السيد المصنف تَتَنَّكُ لذا إكتفى تَتَنَّكُ بذكر رد أفلاطون وأرسطو في العبارة البعدية وهو يتبنى ما قيل في الرد. وحاصل ما ذكره أفلاطون مبني على أنّ الشر عدم وذلك لتوهم الأفعال الكثيرة الشريرة بأنّها نفس الشر، والحال أنّ الأفعال قائمة في ذوات وتلك الأفعال متصفة بالشر، فالفعل على أي تقدير ومهما كان أمرٌ وجودي.

ومعنى كون الشر عدم أي أنّ الله عز وجل لم يخلقه بالذات وما لم يخلقه الله عزّ وجلّ ليس بموجود فهو ممتنع بالذات، وإنْ قيل بوجوده بالذات فعهدته على مدّعيه، نعم يوجد في الخارج أفعال شريرة إنْ صح التعبير. وبناءً عليه لا يوجد إله يكون مبدأً للشرور. هذا ما يقال في رد الثنوية. ولا يحتاج الكلام إلى الإطالة وقد فصلنا هذا البحث في الطلب والإرادة فراجع.

قال المحقق السبزواري:

الشر أعدام فكم قد ضل من   قد قال باليزدان ثم الأهرمن

٣ أي الشر عدم.

٤ تقدم من السيد المصنف تَتَنَّكُ في الفصل الثاني عشر من المرحلة الأولى بما شرحناه من بطلان الحياة الدنيوية وتحقق الموت بأنه أعلى مرتبة كمال يمكن أنْ يبلغها الإنسان. فالموت كمال وهو أمر وجودي وليس بعدمي، اللهم إلا من باب دفن الجسم في الأرض.

وعن أرسطو أن الأقسام خمسة[١] ما هو خير محض وما خيره كثير وشره قليل[٢] وما خيره وشره متساويان وما شره كثير وخيره قليل وما هو شر محض وأول الأقسام موجود كالعقول المجردة التي ليس فيها إلا الخير وكذا القسم الثاني كسائر الموجودات المادية التي فيها خير كثير بالنظر إلى النظام العام فإن في ترك إيجاده شرا كثيرا[٣] وأما الأقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة إما ما خيره وشره متساويان فإن في إيجاده ترجيحا بلا مرجح وأما ما شره كثير وخيره قليل فإن في إيجاده ترجيح المرجوح على الراجح وأما ما هو شر محض فأمره واضح وبالجملة لم يستند بالذات إلى العلة إلا الخير المحض والخير الكثير وأما الشر القليل فقد استند إليها بعرض الخير الكثير الذي يلزمه.



١ أي أن الوجودات باعتبار الخير والشر تقسم إلى خمسة أقسام بالقسمة العقلية الحاصرة، ومن المعلوم أنّ الأقسام العقلية تتصف بأنّها يمتنع فرض قسم جديد لها، ولا يجب أنْ تكون جميع الأقسام متحققة في الخارج إذ لعلّها فرضية عقلية.

٢ الظاهر أنّ العبارة فيها تصحيف، فإنّ ما كان خيره كثير لا يعني أنّ فيه شراً قليل وإلا، فإنّه لا يُتصور صدور مثل الكلام من مثل السيد المصنف تتنّ، بيانه:

إنّ الأقسام الخمسة هي؛ ما كان خيره محضاً، وما كان خيره غالباً، وما كان شراً محضاً، وما كان شره غالباً، وما كان متساوي الخير والشر.

والأول (كون الخير محض) منحصر في مقام الذات بالواجب تعالى شأنه. والثاني هو ما خلقه الله عز وجل من أصل وجود الموجودات، والمقصود من الخير الغالب هو أنّه فيه الخير الكثير؛ ولكن لا يعني أنّ ما تبقى منه هو الشر بل هو فراغ، أشبه بالقدح المملوء بالماء إلا قليلاً. وهذا الفراغ القليل هو الفرق بين الخالق والمخلوق؛ إذ لو كان المخلوق خيراً محضاً في أصل الخلقة لتساوى الخالق والمخلوق، ولما خلق الله عز وجل النار ولانتفى التكليف، وهذا الفراغ القليل هو جنبة الإختيار في الإنسان؛ إمّا أنْ يضاعف فيها الخير كالمعصومين عليهم السلام الذين وصلوا إلى درجة الخير المحض أو يُفسِد خيره بقطرة من الأعمال الفاسدة. وهنا تتدرج نسبة الشرور في طبقات الناس. وأمّا الثلاثة الأخيرة فهي منتفية لأنّ فيها جنبة الشر والله عز وجل لم يخلقه فينتفي الكل في الشر المحض وينتفي الجزء في الشر الغالب ومتساوية الخير والشر، وإذا انتفى الجزء انتفى الكل لتقومه به.

هذا وإنّه على القول بأنّ ما كان كثير الخير قليل الشر يلزم منه بطلان هذا القسم أيضاً كالأقسام المتقدمة.

٣ عهدة هذا الكلام على مدعيه بناءً على الحاشية المزبورة.

الفصل الرابع
في صفات الواجب الوجود تعالى
ومعنى اتصافه بها

تنقسم الصفات الواجبية بالقسمة الأولية إلى ما تكفي في ثبوته الذات المتعالية[١] من غير حاجة إلى فرض أمر خارج كحياته تعالى وعلمه بنفسه وتسمى الصفة الذاتية وما لا يتم الإتصاف به إلا مع فرض أمر خارج من الذات[٢] كالخلق والرزق والإحياء وتسمى الصفة الفعلية.

والصفات الفعلية كثيرة وهي على كثرتها منتزعة من مقام الفعل خارجة عن الذات والكلام في هذه الفصول في الصفات الذاتية فنقول قد عرفت أنه تعالى هو المبدأ المفيض لكل وجود وكمال وجودي وقد ثبت في المباحث السابقة أن العلة المفيضة لشيء واجدة لحقيقة ذلك الشيء بنحو أعلى وأشرف[٣] فمعطي الشيء غير فاقد له فله سبحانه اتصاف ما بصفات الكمال كالعلم والقدرة والحياة فلننظر في أقسام الصفات ونحو اتصافه بها فنقول تنقسم الصفة إلى ثبوتية كالعالم والقادر وسلبية تفيد معنى سلبيا لكنك عرفت آنفا أنه لا يجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى لكونه مبدأ كل كمال فصفاته السلبية ما دل على سلب النقص والحاجة كمن ليس بجاهل ومن ليس بعاجز وما ليس بجوهر ولما كان النقص والحاجة في معنى سلب الكمال كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص راجعة إلى سلب سلب الكمال[٤] وهو إيجاب الكمال فمعنى ليس بجاهل سلب سلب العلم ومعناه إيجاب العلم.

---

١ الظاهر أنّ العبارة تسامحية ولعل السيد لمصنف تُدِّسَ سِرُّهُ يقصد من كلمة الثبوت الإثبات، فالذات المتعالية ثابتة عرفت الصفات أو لم تعرف، ذاتية كانت أو فعلية، إذ الفرق بين الثبوت والإثبات واضح.

٢ البتّه إنّ السيد المصنف يقصد الإتصاف في أذهاننا ومعرفتنا لتلك الصفات كالخلق والرزق؛ إذ أنّها بالنسبة لنا لا تثبت إلا مع فرض تصور المخلوق والمرزوق، أمّا في مقام ذاته تبارك وتعالى فهو خالق ورازق وجد المخلوق والمرزوق أو لا، فلو فرض أنّ أستاذاً ما في علم المنطق مثلاً يمتلك تلك المعلومات الكثيرة وبطريقة التدريس الكذائية فهل لا يكون عالماً بالمنطق لعدم وجود طالب يحضر الدرس عنده؟!.

٣ أفعل التفضيل متعلق بالعلة إذ المعروف أنّ العلة أعلى واشرف وأكمل من معلولها مهما كَمُل.

٤ ناقش بعض الفلاسفة في مسألة إنّ سلبَ السلبِ إيجاب أو لا. هذا وإنّنا لا نرى داعياً لهذا البيان حذراً من النقض والإبرام لبعض المباحث اللفظية في المجال.

ثم الصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالعالم وإضافية كالقادرية والعالمية وتنقسم الحقيقية إلى حقيقية محضة كالحي وحقيقية ذات إضافة كالعالم بالغير[١].

ولا ريب في زيادة الصفات الإضافية على الذات المتعالية لانها معان إعتبارية[٢] وجلت الذات أن تكون مصداقا لها والصفات السلبية ترجع إلى الثبوتية الحقيقية فحكمها حكمها.

وأما الصفات الحقيقية أعم من الحقيقية المحضة والحقيقية ذات الإضافة ففيها أقوال[٣] أحدها أنها عين الذات المتعالية وكل منها عين الأخرى[٤] وثانيها أنها زائدة على الذات لازمة لها فهي قديمة بقدمها وثالثها أنها زائدة على الذات حادثة ورابعها أن معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبس بها فمعنى كونها عالمة أنها تفعل فعل العالم في إتقانه وإحكامه ودقة جهاته وهكذا فالذات نائبة مناب الصفات.

والحق هو الأول المنسوب إلى الحكماء لما عرفت أن ذاته المتعالية مبدأ لكل كمال وجودي ومبدأ الكمال غير فاقد له ففي ذاته حقيقة كل كمال يفيض عنه وهو العينية.

ثم حيث كانت كل من صفات كماله عين الذات الواجدة للجميع فهي أيضاً واجدة للجميع وعينها فصفات كماله مختلفة بحسب المفهوم واحدة بحسب المصداق الذي هو الذات المتعالية.

وقول بعضهم إن علة الإيجاد مشيئته وإرادته تعالى دون ذاته كلام لا محصل له فإن الإرادة عند هذا القائل إن كانت صفة ذاتية هي عين الذات كانت نسبة الإيجاد إلى الإرادة عين نسبته إلى الذات فلم يأت بطائل وإن كانت من صفات الفعل المنتزعة من مقام الفعل فللفعل تقدم

---

١ الأولى في التقسيم أنْ يقال إنّها حقيقة محضة (أي ذات إضافة) وإضافية محضة وذات إضافة، فالأولى حقيقية بحمل المواطاة، والثانية إضافية بحمل المواطاة، والثالثة إضافية بحمل الإشتقاق. فلا داعي لما ذكره المصنف من التقسيم فلا فرق بين الحقيقية والحقيقية المحضة وإلا لزم على كلامه تساوي القسم والمقسم.

٢ الإعتباري ليس الصفات وإنّما المتعلق وهو الأمر الخارج عن الذات كالمخلوق والمرزوق.

٣ شروع السيد المصنف بذكر الأقوال في عينية الصفات وعدمها، وقد ذهب ﷺ إلى عينية الصفات الحقيقية للذات ونحن نقول بالعينية مطلقاً بما تقدم من تعليق على المتن وما سنسوقه من ادلة لبطلان الزيادة في الصفات مطلقاً.

٤ توضيح ذلك:

إنّ كل واحدة من الصفات هي عين الذات وكل واحدة من الصفات عين الأخرى وهذا واضح في الفرق بين مقام الواحدية والأحدية. فمقام الأحدية لا نلحظ فيه الصفات مع وجودها وأنّها عين الذات، ومقام الواحدية تلحظ فيه الصفات، ونشبه ذلك بمصباح مثبت على الحائط في الجهة المقابلة وضعت بحذائه على خط مستقيم عدة عدسات شفافة مختلفة الألوان الواحدة بحذاء الأخرى، فالناظر من خط أفقي مستقيم يرى كل واحدة من العدسات، ويرى كل العدسات، ويرى المصباح. فالمصباح مثال للذات، والعدسات مثال للصفات.

وبذا نتخلص من إشكالَي تركب الذات وتعددها كما هو مذكور في علم الكلام.

عليها واستناده في وجوده إليها تقدم المعلول على العلة وهو محال على أن لازم هذا القول كون نسبة الإيجاد والخلق إليه تعالى مجازا.

وأما القول الثاني وهو منسوب إلى الأشاعرة ففيه أن هذه الصفات وهي على ما عدوها الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام إما أن تكون معلولة أو غير معلولة لشيء.

فإن لم تكن معلولة لشيء وكانت موجودة في نفسها واجبة في ذاتها كانت هناك واجبات ثمان وهي الذات والصفات السبع وأدلة وحدانية الواجب تبطله.

وإن كانت معلولة فإما أن تكون معلولة لغير الذات المتصفة بها أو معلولة لها.

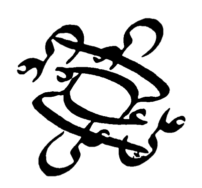
وعلى الأول كانت واجبة بالغير وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب بالذات غير الواجب بالذات الموصوف بها وأدلة وحدانية الواجب تبطله كالشق السابق على أن فيه حاجة الواجب الوجود لذاته في اتصافه بصفات كماله إلى غيره وهو محال.

وعلى الثاني يلزم كون الذات المفيضة لها متقدمة عليها بالعلية وهي فاقدة لما تعطيه من الكمال وهو محال.

على أن فيه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال وقد تقدم أنه صرف الوجود الذي لا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي هذا خلف.

وأما القول الثالث وهو منسوب إلى الكرامية فلازم ما فيه من كون الصفات زائدة حادثة كون الذات المتعالية ذات مادة قابلة للصفات التي تحدث فيها ولازمة تركب الذات وهو محال وكون الذات خالية في نفسها عن الكمال وهو محال.

وأما القول الرابع وهو منسوب إلى المعتزلة فلازم ما فيه من نيابة الذات عن الصفات خلوها عنها وهو كما عرفت وجود صرف لا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي هذا خلف.



فتحٌ في الفصل الرابع

في صفات الواجب الوجود تعالى معنى اتصافه بها

الصفة: هي الشيء غير القائم بنفسه، والتي لا تنفصل عن موصوفها وهي على قسمين:

١- صفات الذات[١]: وهي عبارة عن الصفات الثابتة للحق تعالى وهي قديمة وأزلية وهي ثلاث صفات: الموجود والقديم والواحد.

٢- صفات الفعل[٢]: وهي الصفات التي تكون مشروطة بالغير ومربوطة به. كالعلم المشروط بالحياة وبناء عليه فأسماؤه وصفاته تعالى غير متناهية بحسب كل موجودٍ في كل آن ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٣]. وهذه الشؤونات والتجليات على مراتب.

والصفات إمّا إيجابية أو سلبية؛ والصفات الإيجابية إمّا حقيقية بدون إضافة، مثل الحياة والوجوب والقيومية، أو هي إضافة محضة مثل الأوليّة والآخريّة، أو هي ذات إضافة مثل الربوبية والعلم والإرادة. والصفات السلبية مثل القدّوسية والسبّوحية وما يقع تحتها.

وكلٌّ واحد منها نوعٌ من الوجود الجامع لتلك المرتبة الألوهية. والصفات هي أول كثرة واقعة في الوجود، وبرزخ بين حضرة الأحدية الذاتية ومظاهر الخليفة.

من كه باشم كه بود سرح جمالش هَوَسَم
كيستم من كه در اوصاف جمالش برسم
من كيم در چه حسابم كه صفاتش شمرم
كيستم من كه كنم عدّ خصالش چه كنم

يعني:

مَنْ أكونُ؟ لأكون مهووساً بسرح جماله
مَنْ أنا لكي أصل إلى أوصاف جماله

---

١ وهي مورد اتفاق.

٢ وهي التي وقعت مورد الإختلاف.

٣ سورة الرحمن: الآية ٢٩.

مَـــنْ أنـــا لكـــي أحصـــي بحســـاباتي صـــفاته
مَـــنْ أنـــا ومـــاذا افعـــل لأعُـــدَّ خصـــاله

قال المحقق الإصفهاني:

صـــفاته الكاملـــة العليـــة إمّـــا ثبوتيـــة أو ســـلبية
بهـــا تجلَّـــت لأُولـــي الكمـــال مراتـــب الجـــلال والجمـــال
والحـــق ذو الجـــلال والإكـــرام والإعتبـــارين بـــلا كـــلام
ثـــم الثبوتيـــة مـــن صـــفاته إمّـــا شـــؤون فعلـــه أو ذاتـــه
فمـــا يكـــون مـــن شـــؤون الـــذات كـــالعلم والقـــدرة والحيـــاة
ومـــا يكـــون مـــن شـــؤون فعلـــه فإنّـــه كخلقِـــهِ وجعلـــه
هـــي الإضـــافية وهـــي واحـــدة وهـــي علـــى الـــذات لـــديهم زائـــدة

والكلام في الصفات الإلهية طويل الذيل، أغلب من تعرّض له ذهب إلى إحصاء الأقسام والتعرض لآراء المخالفين وأدلة الموافقين، وهذا ما يظهر من عبارة السيد المصنف قدس سره، وكل هذا قرأناه في علم الكلام ومباحث الإلهيات في الكتب المتقدمة، والذي نريد ذكره هنا فقط كيفية عينية الصفات وعدم زيادتها.

قال صدر المتألهين قدس سره: ﴿واعلم أنّ كثيراً من العقلاء المدققين ظنّوا أنّ معنى كون صفاته تعالى عين ذاته هو أنّ معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع إلى معنى واحد وهذا ظن فاسد ووهم كاسد وإلا لكانت ألفاظ العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها في حقه ألفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر فلا فائدة في إطلاق شيء منها بعد إطلاق أحدها وهذا ظاهر الفساد ومؤد إلى التعطيل والإلحاد بل الحق في معنى كون صفاته عين ذاته أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية بمعنى أنه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزا عن صفته بحيث يكون كل منها شخصا على حدة ولا صفة منه

متميزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة- بل هو قادر بنفس ذاته وعالم بعين ذاته أي يعلم هو نفس ذاته المنكشفة عنده بذاته﴾[١].

وهذا يعني: إنّه لمّا كانت الصفة أمراً زائداً على الموصوف فللموصوف وجود، وللصفة وجود آخر. فالمقصود من عينية الصفة للذات أنّ هناك وجوداً واحداً، وهو وجود الصفة ووجود الموصوف، بل الذات صفة، والصفة ذات، وإنّ الوجود الواحد كما هو مصداق الذات كذلك هو مصداق الصفة، فالذات نفس الصفة، فهو العلم والحياة والإرادة وغيرها كما هو وجود.

وبرهان إثبات العينية وعدم الزيادة يكون بالأدلة النقضية التالية:

١- لو كانت صفات الواجب زائدة على ذاته فإنّها مستلزمة لصيرورتها عين ذاته، لأنّ الصفة الزائدة على الذات مفتقرة إلى العلة مستحيلة بدونها، وليست العلة لها إلا الذات لأنّ التأثر عن الغير ينافي الوجوب، فإنّ الواجب هو الغني عن الغير، فإنّ كانت الذات هي العلة للصفة لكانت واحدة لها؛ لأنّ عطاء الفاقد مستحيل.

٢- لو كان الواجب في ذاته فاقداً لكمال لم يكن هو تعالى كل الكمال.

٣- لو كانت الصفة زائدة على الذات، لكانت إمّا ماهية أو وجوداً، والأول مستحيل لأنّ الماهية ممكنة وصفات الواجب واجبة، إذ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات، فيتعيّن الثاني. ولا يصدق عليه كونه زائداً لأنّه عينُه وصرفُه لوحدته.

إلى غير ذلك من الأدلة.

والذي نريد أنْ نقوله هو: إنّ عدم الزيادة يكون للصفات الذاتية والفعلية، وليس للذاتية فقط كما يتصور، لأنّ الزائد في العقلية ليس الصفة وإنّما المتعلق الإعتباري كما ذكر في أكثر من موضع.

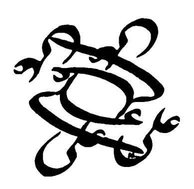
قال المحقق الإصفهاني:

شـؤون عـين الـذات مـن صـفاته   تجلّيـــــات ذاتِــــه بذاتــــه

---

[١] الأسفار ج٦ ص١٤٥.

فإنّـــــه حقيقـــــة الحقـــائق | فــي غيــب ذاتــه بوجــهٍ لائــق
ولــيس مــا عــدا الوجــود للصــفة | حقيقــةٌ فــانظر بعــين المعرفــة
فهـــو بـــنفس ذاتـــه لذاتـــه | مطــابق للكـــل مـــن صـــفاته
ومقتضـــى زيـــادة الصـــفات | هـــو الخلـــو مـــن مقـــام الـــذات



الفصل الخامس
في علمه تعالى

قد تقدم أن لكل مجرد عن المادة علما بذاته لحضور ذاته عند ذاته وهو علمه بذاته[١].

وتقدم أيضاً أن ذاته المتعالية صرف الوجود الذي لا يحده حد ولا يشذ عنه وجود ولا كمال وجودي فما في تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجودي بنظامها الوجودي فهو موجود عنده بنحو أعلى وأشرف غير متميز بعضها من بعض فهو معلوم عنده علما إجماليا في عين الكشف التفصيلي[٢].

ثم إن الموجودات بما هي معاليل له قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقل حاضرة بوجوداتها عنده فهي معلومة له علما حضوريا في مرتبة وجوداتها المجردة منها بأنفسها والمادية منها بصورها المجردة[٣].

فقد تحقق أن للواجب تعالى علما حضوريا بذاته وعلما حضوريا تفصيليا بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها وهو عين ذاته وعلما حضوريا تفصيليا بها في مرتبتها وهو خارج من ذاته[٤] ومن المعلوم أن علمه بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم.

---

١ الظاهر من السيد المصنف تَتَرِّئُ أنّه يريد إثبات علمه تعالى عن طريق تجرده وهذا واضح في قوله: (إنّ لكل مجرد عن المادة علماً) فأثبت العلم لله عز وجل. وعطف بعد ذلك بقوله: (لحضور ذاته عند ذاته) وهي تنفع كدليل لإثبات العلم أيضاً فتصير دليلاً ثانياً وكذا تنفع في إثبات حضورية علمه تعالى.

والذي يمكن أنْ يقال هنا: إنّ إثبات علمه تعالى واضح إذا أثبت أنّه تعالى هو الوجود الصرف الموجود في كل مكان في كل شيء، وهذا الدليل أسد من غيره ويوضح معنى العلم أكثر.

٢ الظاهر أنّ مراد من الكشف التفصيلي هو الخارج التفصيلي، والعلم الإجمالي والعلم بالأشياء قبل أنْ تلبس لباس الخارج، وإنّما فرق المصنف بينهما أو لا أقل جعل بينهما اختلافاً في اللحاظ لأجل تبسيط الفهم. والظاهر أنّ الكشف هنا هو كشفنا وإلا الغيب والشهود والخارج الظاهر والباطن كله واحد وتفصيل عنده تبارك وتعالى، والتعبير بكلمة الإجمال والتفصيل جرى على ألسنة القوم.

٣ يريد السيد المصنف تَتَرِّئُ بهده الفقرة إثبات علم الله تعالى الحضوري بغيره واستدل بتقسيم الوجود إلى مستقل ورابط، وقال: (حاضرة بوجوداتها عنده) وبمعنى أنّ حقيقة الربط هي وجودات الموجودات الإمكانية بالوجود الواجبي وهذا الكلام يلوح منه عدم الإعتبار بالماهيات وإنّ الوجود مراتب والحال إنّ الماهيات كما ذهبنا إليه أنحاء للوجود. ونحو الشيء نفسه بلحاظ فالعبارة الأسدّ تكون هكذا: حاضرة بنفسها عنده وبعبارة أكثر سداد حضوره في جميع الأشياء.

٤ لا داعي لهذا التشقيق فالعلم الحضوري مداره الوجود وهو متحقق على أي من الشقوق الثلاثة المذكورة.

تتمة

و لما كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات كانا من مطلق العلم وثبتا فيه تعالى فهو تعالى سميع بصير كما أنه عليم خبير.

تنبيه وإشارة

للناس في علمه تعالى أقوال مختلفة ومسالك متشتتة أخر نشير إلى ما هو المعروف منها أحدها أن لذاته تعالى علما بذاته دون معلولاته لأن الذات أزلية ولا معلول إلا حادثا.

وفيه أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به كما عرفت.

الثاني ما نسب إلى المعتزلة أن للماهيات ثبوتا عينيا في العدم وهي التي تعلق بها علمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه أنه تقدم بطلان القول بثبوت المعدومات.

الثالث ما نسب إلى الصوفية أن للماهيات الممكنة ثبوتا علميا بتبع الأسماء والصفات هو المتعلق لعلمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه أن القول بأصالة الوجود وإعتبارية الماهيات ينفي أي ثبوت مفروض للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها.

الرابع ما نسب إلى أفلاطن أن علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النورية والمثل الإلهية التي تتجمع فيها كمالات الأنواع.

وفيه أن ذلك على تقدير ثبوتها إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها لا في مرتبة الذات فتبقى الذات خالية من الكمال العلمي وهو وجود صرف لا يشذ عنه كمال وجودي هذا خلف.

الخامس ما نسب إلى شيخ الإشراق وتبعه جمع من المحققين أن الأشياء بأسرها من المجردات والماديات حاضرة بوجودها عنده تعالى غير غائبة عنه وهو علمه التفصيلي بالأشياء.

وفيه أن المادية لا تجامع الحضور كما تقدم في مباحث العلم والمعلوم على أنه إنما يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشياء فتبقى الذات خالية في نفسها عن الكمال العلمي كما في القول الرابع.

السادس ما نسب إلى ثاليس المطلي وهو أنه تعالى يعلم العقل الأول وهو المعلول الأول بحضور ذاته عنده ويعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأول.

وفيه أنه يرد عليه ما ورد على سابقه.

السابع قول بعضهم إن ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول وإجمالي بما دونه وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني وإجمال بما دونه وهكذا.

وفيه ما في سابقه.

الثامن ما نسب إلى فرفوريوس أن علمه تعالى بإتحاده مع المعقول.

وفيه أنه إنما يكفي لبيان نحو تحقق العلم وأنه بالإتحاد دون العروض ونحوه وأما كونه علما تفصيليا بالأشياء قبل الإيجاد مثلا فلا ففيه ما في سابقه.

التاسع ما نسب إلى أكثر المتأخرين أن علمه بذاته علم إجمالي بالأشياء فهو تعالى يعلم الأشياء كلها إجمالا بعلمه بذاته وأما علمه بالأشياء تفصيلا فبعد وجودها لأن العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل وجود المعلوم.

وفيه ما في سابقه على أن كون علمه تعالى على نحو الإرتسام والحصول ممنوع كما سيأتي.

العاشر ما نسب إلى المشاءين أن علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الوجود لذاته تعالى لا على نحو الدخول فيها والإتحاد بها بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكلية بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم فهو علم عنائي حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني وقد جرى على هذا القول أكثر المتكلمين وإن خطئوه وطعنوا فيه من حيث إثبات الكلية في العلم فإنهم جروا على كونه علما حصوليا قبل الإيجاد وأنه على حاله قبل وجود الأشياء وبعده.

وفيه ما في سابقه على أن فيه إثبات العلم الحصولي لموجود مجرد ذاتا وفعلا وقد تقدم في مباحث العلم والمعلوم أن الموجود المجرد ذاتا وفعلا لا يتحقق فيه علم حصولي على أن فيه إثبات وجود ذهني من غير وجود عيني يقاس إليه ولازمه أن يعود وجودا عينيا آخر للموجود الخارجي قبل وجوده العيني الخاص به ومنفصلا عنه تعالى ويرجع لا محالة إلى القول الرابع.



فتحٌ في الفصل الخامس
في علمه تعالى

الكلام حول مسألة علم الله عز وجل تعد من المسائل العويصة.

لأنّ البحث عن علم الممكنات اختلفت فيه الأقوال بإعتبار أنّ العلم أمر مجرّد ولا يمكن لأحد أنْ يعطي حكماً على أمرٍ مجرد بسهولة مالم يسيطر على نفسه ومعلوماته، فبالأولى تعد مسألة علم الله عز وجل من المسائل المشكلة، وقد وصل الكلام عندهم إلى أنْ يبحثوا عن كيفية علم ذاته الله تعالى بذاته، وعلم ذاته بمخلوقاته وأنّ لله تعالى إجمالياً وآخر تفصيلياً، ومن يتتبع الآراء والكلام في هذا المجال يشم رائحة التعدّي بوضوح، ونحن نعتبر مثل هذا إقحاماً للنفس في ما لا يُسمح لها؛ كيف! وقد عدّوا العلم من الصفات الذاتية، ولا يمكن لأحد أنْ يتكلم في الذات.

وأقصى ما يمكن أنْ يبلغه العقل السليم والنفس العالية في مسألة علم الله عز وجل أمور:

الأول: إنّ العلم بالذات هو بعينه العلم الحضوري بالمخلوقات، وأهمّ أصل يُعتمد عليه في إثبات هذا القول هو: أصل التشكيك الخاص في الوجود، الذي على أساسه يعتبر وجود المعلول شعاعاً وتجلّياً لوجود العلة، والعله المانحة للوجود تحتوي في ذاتها كل كمالات معلولاتها، إذن يصبح حضور الذات لنفسها عين حضور هذه المعلولات عندها

الثاني: إنّ العلم بالمعلومات الأخرى علم حضوري أيضاً سواء كانت مجردة أو مادية، وهو أيضاً عين ذاته سبحانه، أمّا كيف بدأ ذلك؟عنده تعالى فجوابه يتضح من الأمر الثالث:

الثالث:

قال الشيخ حسن زاده آملي دامت بركاته:

زكـــن اعيـــان ثابـــت آمـــد از غيـــب
بـــه عـــين خـــارجى بـــى نقـــص وبـــى عيـــب[1]

---

١ ديوان اشعار.

يعني:

إنّ الأعيان الثابتة جاءت من الغيب بواسطة قوله تعالى: ﴿كُن﴾ إلى الأعيان الخارجية منزهةً عن النقص والعيب.

ولا بدّ في البداية من ذكر التدرج من علم الوجود الحقّي لمعرفة العلم ومرتبته:

إنّ الوجود المطلق واحد لا أكثر، وذلك هو وجود الحق تعالى شأنه، ووجود جميع الموجودات إنّما ينتهي إلى ذلك الوجود الحقّ. وإنّ جميع الموجودات الكونية مظاهر وشؤون ومرايا لهذا الوجود المطلق. وهذا الوجود له في كل عالم من العوالم المختلفة ظهور في المظاهر الخلقية والمجالي الكونية، وهنا لا بدّ أنْ يُعلم أنّ هناك حضرات خمس وكل حضرة تسمى بعالم ما.

والحضرة الأُولى: هي هوية الغيب المطلق والتي هي بالحق وحقيقيه الحقائق، وهذه الحضرة لا يشار إليها وليس لها طريق.

آنجا بصر و بصير كارى نكنند صياد ضعيف اند و شكارى نكنند

يعني:

هناك البصر والبصير لا يعملان والصيادون ضعاف ولا يصيدون

وهذا المقدار يتحقق بنور الكشف، وإنّ في هذا العالم يتجلّى الحق تعالى بذاته، وهذا التجلّي إنّما من حضرة الأحدية، لا بأمر خارج ولا فيض زائد على الذات وهو مقام ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1] وكل ما هو موجود فمنه وعندما يكون التعيّن الأول والأعيان الثابتة والتي تظهر فيها صورة العقل واضحة (إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ، وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ خَلَقَهُ)[2]. وجملة المعلومات جاء من صورة هذا العقل، لأنّ ذات الباري هي التي أعطت سعة الوجود للمعلومات. وهنا توجد صفات الذات، ثم تتنزل من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية

---

١ سورة الشورى: الآية ١١.

٢ المحاسن ج١ ص١٩٦.

وهي الحضرة الثانية وتسمى بالحضرة الألوهية وعالم الجبروت. وهذه الحضرة هي مبدأ أكثر الأسماء والصفات. وأول صفة تظهر في هذه الحضرة هي العلم بمعنى إنّ جميع الأعيان الثابتة تكون حاضرة في هذه الحضرة بالحضور العلمي ويظهر إسم العليم[١].

وهذا يعني أنّ الخلق الأول هو الجامع لجميع التعيينات الإمكانية بالبساطة والإستعداد، ولبساطته يكون كلِّ الأشياء، وهو الحقيقة المحمدية ﷺ فهو العلة الأُولى لكل شيء والجامع لهويات الأشياء بكلياتها وهو الذي يسمى العلم، وهذا هو معنى ما ورد في دعاء العديلة: ﴿كَانَ عَلِيماً قَبْلَ إِيجَادِ الْعِلْم﴾[٢]. إذن حقيقة علم الله عز وجل هو عبارة الخلق الأول لأنّه العلة الأُولى لكل موجود.

هذا وإنّ للعرفاء مبدأً يستندون عليه في أغلب آرائهم يفسر علمه تعالى، وهذا المبدأ يُعبَّر عنه بالأعيان الثابتة.

الأعيان الثابتة:

وهي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى، وهي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية لا تأخُّر لها عن الحق إلا بالذات، لا بالزمان فهي أزلية وأبدية، والمعنى بالإضافة التأخر بحسب الذات لا غير[٣].

وقد رفض الحكماء وجود الأعيان الثابتة في علم الله عز وجل، لأنّهم يقولون باستحالة الثبوت العلمي للماهيات قبل تحققها العيني.

أقول:

لعل الذي جعل الحكماء يرفضون الأعيان الثابتة هو وجود بعض الألفاظ المرفوضة عندهم في تعريفها، كالأزلية والأبدية، ولكنّ الذي يدقّق النظر يمكن أنْ يقبل هذه النظرية من لحاظين:

---

١ ممد الهمم للشيخ حسن زاده آملي ص١٨٨ ط. وزارت فرهنگ وارشاد اسلامى – تهران.

٢ زاد المعاد ص٤٢٣.

٣ التعريفات ص١٣.

الأول: إنّها موجودة بوجودها العلمي في مقام كليّاتها الصادر من حقيقة الختم المحمدية ﷺ، وهذا أمر يعلم به كل من يقرّ بوجود الصادر الأول عليه وآله أفضل الصلاة والسلام.

الثاني: إنّ القِدم والأبدية غير متصوران، فهما مسبوقان بوجود الله عز وجل كما هو ظاهر العبارة، هذا من جهة نفي القدم، أمّا من جهة نفي الأبد فواضح في كثير من النصوص بعد التسليم بهلاك كل شيء إلا وجهه تبارك وتعالى.

وعلى أي حال فالنزاع يرجع إلى إختلاف الألفاظ أو إختلاف وحدة العالم في كلام كل من الطرفين. نعم وجود الأعيان وكثرتها قبل مقام الختم المحمدي في الحضرة الأحدية لا يمكن المساعدة عليه. ويمكن فرض وجودها العلمي في عالم الأحمد ﷺ ولكن بنحو وجودها العلمي الكلي، والله العالم.

هذا ما يمكن أنْ يعرف من ثبوت علمه الذاتي تعالى وتقدس، وسِعة وإحاطة ذلك العلم.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا الْعِبَادُ مُقْتَرِفُونَ فِي لَيْلِهِمْ وَنَهَارِهِمْ، لَطُفَ بِهِ خُبْراً وَأَحَاطَ بِهِ عِلْماً، أَعْضَاؤُكُمْ شُهُودُهُ، وَجَوَارِحُكُمْ جُنُودُهُ، وَضَمَائِرُكُمْ عُيُونُهُ، وَخَلَوَاتُكُمْ عِيَانُه﴾[1].

وهذا لا يكون إلا لوجوده تعالى في كل مكان وزمان وهذا هو معنى علمه، وهو يتلائم مع ما ورد في كثير من النصوص وما هو مرتكز من معلومات من أنّ مقاليد الأمور إنّما تعود إلى أهل البيت عليهم السلام.

الرابع: في الدليل على ثبوت علمه تعالى:

يقول المحقق الإصفهاني:

تجــرّد الواجــبِ مــن صــفاته	فذاتـــه حاضـــرةٌ لذاتـــه
ولـــيس للحضـــور والشـــهود	معنـــى ســوى حقيقــة الوجــود
وهــو تعــالى للوجــوب الــذاتي	مبـــدأ كـــل عـــالم بالـــذاتِ

---

١ نهج البلاغة الكلام ١٩٩.

فذاتـــــه أحـــــقّ بالحضـــــورِ لذاتـــــه إذ هـــــو نـــــورُ النـــــورِ
ووحـــــدة العـــــالم والمعلـــــوم بمقتضـــــى التضـــــايف المرســـــوم

وهذه الأبيات العالية توضّح الدليل على ثبوت علمه تعالى بما يلي:

١- الإستدلال بقاعدة (كل مجرد عاقل): ولا شك أنّ الباري تعالى مجرد، وكل مجرد عالم بذاته، والكبرى والصغرى ثابتتان كما تقدم في أكثر من موضع.

٢- الإستدلال بقاعدة (المعطي للشيء لا يكون فاقداً له).

قال صدر المتألهين ﭬ: ﴿كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية أنْ يكون واهب كمالٍ ما، ومفيضه قاصراً عن ذلك الكمال؟ فيكون المستوهب أشرف من الواهب والمستفيد أكرم من المفيد؟!. وحيث ثبت إستناد جميع الممكنات إلى ذاته تعالى التي هي وجوب صرف وفعلية محضة، ومن جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء؛ أوفى بكل كمال غير مكثّر لئلا يقصر معطي الكمال عنه، فكان الواجب عالماً، وعلمه غير زائد على ذاته﴾[1].

٣- الإستدلال بالتضايف، بمعنى أنّ العالم والمعلوم متضايفان، فلا ينفكّ أحدُهما عن الآخر قوةً وفعلاً، وتصوراً ووجوداً، وهذا يتناسب مع القول بالأعيان الثابتة، غاية الأمر بالتوجيه الذي ذكرناه.

قال المحقق الإصفهاني:

صِـــرف الوجـــود ذاتـــه البســـيطة بكـــــل معلولاتـــــه محيطـــــة
فإنّـــــه كمـــــا اقتضـــــى الشـــــهودُ كـــــل الوجـــود كلُّـــه الوجـــود
وهـــــو لـــــه العليّـــــة الذاتيـــــة والـــذات عـــين هـــذه الحيثيـــة
فمبـــدأ الكـــل يَنـــال الكـــلَّ مـــن حضـــور ذاتـــه علـــى رأيٍ قُمِـــن
لكـــنّ ماهياتهـــا بـــالعرضِ تعلـــم اذ لهـــا وجـــود عرضـــي

---

١ الأسفار ج٦ص١٧٦.

وعلمـــه صـــرف علـــى العينيـــة فـــلا أتـــمّ منـــه فـــي العلميـــة
فذاتـــه بمقتضـــى الجمعيـــة حقيقـــة الحقـــائق العينيـــة

الخامس: أوجه علمه تعالى

عبّر البعض عن هذا المطلب بمراتب علمه، ولا نعلم له وجهاً، إذ أنّ لفظ المراتب يوحي بالتشكيك من جهة الشدة والضعف كما هو ظاهر اللفظ. والأولى التعبير بالوجه من باب التأدب في حضرة علام الغيوب والقلوب. ولعلّ المراد من المراتب هي التي تكون للممكن فهو الذي يدرك علم الله عز وجل على مراتب.

أو أنّ المراتب إنّما هي في ماهية الممكن كما سنقرره.

وعلى أي حال، فإنّ الحكماء الإلهيين يرَون أنّ كل ماهية من الماهيات ذات مراتب من الوجود واقعة طولياً على نحو الترتب. أي أنّ لكلِّ موجودٍ درجات وأطوار مختلفة من الوجود، بعضها مقدمٌ (وهو في مرتبة العلة)، وبعضُها مؤخرٌ (وهو في مرتبة المعلول). فمثلاً لو أخذنا بنظر الإعتبار مراتب ماهية الإنسان على بساطة المثال فنجد أنّها ست وهي:

١- إنسان عقلي في عالم العقل بوجود عقلي.

٢- إنسان خيالي في عالم الخيال بوجود خيالي.

٣- إنسان حسّي في مرتبة الحس بالوجود الحسّي.

٤- إنسان عيني في عالم الخارج بوجود عيني.

٥- إنسان لفظي في عالم الألفاظ بوجود لفظي.

٦- إنسان كتبي في عالم النقوش والخطوط بوجود كتبي.

وبناءً عليه، فإنّ درجات وجود شيءٍ ما تكون ذات شدّة وضعف، بحيث توجد لدى الدرجة الأعلى جميع الدرجات التي هي أسفل منها، في حين لا توجد لدى الدرجة السفلى تلك الدرجات التي فوقها[1].

---

١ البتّه هذا في الممكن دون الواجب.

وهنا يقال: بما أنّ العلم بأيّة مرتبة من المراتب التي هي أعلى، بمثابة العلم بجميع مراتب التي هي أدنى، وبما أنّه تعالى عالم بجميع مراتب وجود الأشياء، فلا بدّ أنْ تكون ماهية الشيء معلومة لديه تعالى بصورة متكررة. وهذا يعني أنّها موجودة بالوجود العلمي قبل الوجود المادي لسبق أكوانه وأطواره قبل حدوثه في هذ العالم. وهذه المراتب أو الوجوه هي بالترتيب:

١- العناية.

٢- القضاء، ويُقال له أمّ الكتاب.

٣- القَدَر، ويُقال له كتاب المحو والإثبات.

والبعض يقسم القَدَر إلى قَدَر عِلمي وقَدَر عيني، والأول أسبق من الثاني، والبعض يوسّط القلم بين العناية والقضاء، ويوسّط اللوح المحفوظ بين القضاء والقدر.

هذا، ولكنّ اللوح والقلم هما محل القضاء والقدر، فاللوح على سبيل القبول والإنفعال، والقلم على سبيل الفعل والحفظ.

وهذه الأوجه العلمية التي فهمناها بعقولنا وبحثناها في مسطوراتنا قسمناها نحن على مراتب، وإلا فهي في علم الله تعالى واحدة.

ومعاني هذه الأسماء ومراتبها تتضح لك في أبيات المحقق الإصفهاني، قال قدس سره:

عنايـــة الواجـــب علـــمٌ ذاتـــي ... بمـــا ســـواه فـــي مقـــام الـــذاتِ

فهي عبارة عن وجوده الإحاطي بما سواه في مقام الذات وعلمه بالموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمّ.

قضـــاؤه علومُـــه العقليـــة ... فـــي القلـــم الأعلـــى غَـــدَت مطويـــة

والقلـــم الأعلـــى فـــي الإصـــطلاح ... عقـــل العقـــول أعظـــم الأرواح

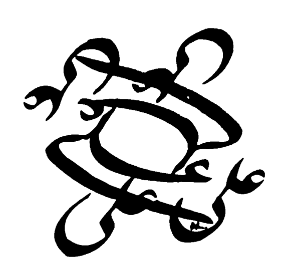
وســـائر الأقـــلام والعقـــول ... علومـــه بـــالفرق والتفصـــيل

والقلم الأعلى هنا هو العقل الأول.

ولــوح تلــك الصــور العقليــة　　　نفــس لهــا العمــوم والكليــة
وهـــي محـــلٌ قابـــل للصـــورِ　　　ولوحُهـــا المحفـــوظ عـــن تغيُّـــرِ
وعـــالم المثـــال لـــوح القـــدرِ　　　بـــالفرق لا بـــالجمع نقـــش الصـــورِ
وهـــو كتـــاب المحـــو والإثبـــات　　　ومنـــــه عنـــــوان البـــــداءات

والبداء بمعنى الإبداء وتفصيلُه في العقائد

والصـــور الكونيـــة الجزئيـــة　　　أخيـــرة المراتـــب العلميـــة



الفصل السادس
في قدرته تعالى

قد تقدم أن القدرة كون الشيء مصدرا للفعل عن علم ومن المعلوم أن الذي ينتهي إليه الموجودات الممكنة هو ذاته المتعالية إذ لا يبقى وراء الوجود الممكن إلا الوجود الواجبي من غير قيد وشرط فهو المصدر للجميع وعلمه عين ذاته التي هي المبدأ لصدور المعاليل الممكنة فله القدرة وهي عين ذاته[1].

فإن قلت أفعال الإنسان الإختيارية مخلوقة لنفس الإنسان لانها منوطة بإختياره إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ولو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له كان الإنسان مجبرا على الفعل لا مختارا فيه فأفعال الإنسان الإختيارية خارجة عن تعلق القدرة فالقدرة لا تعم كل شيء.

قلت ليس معنى كون الفعل إختياريا تساوي نسبته إلى الوجود والعدم حتى حين الصدور فمن المحال صدور الممكن من غير ترجح وتعين لأحد جانبي وجوده وعدمه بل الفعل الإختياري لكونه ممكنا في ذاته يحتاج في وجوده إلى علة تامة لا يتخلف عنها نسبته إليها نسبة الوجوب وأما نسبته إلى الإنسان الذي هو جزء من أجزاء علته التامة فبالإمكان كسائر الأجزاء التي لها من المادة القابلة وسائر الشرائط الزمانية والمكانية وغيرها.

فالفعل الإختياري لا يقع إلا واجبا بالغير كسائر المعلولات ومن المعلوم أن الوجوب بالغير لا يتحقق إلا بالإنتهاء إلى واجب بالذات ولا واجب بالذات إلا هو تعالى فقدرته تعالى عامة حتى للأفعال الإختيارية.

ومن طريق آخر الأفعال كغيرها من الممكنات معلولة وقد تقدم في مرحلة العلة والمعلول أن وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علته ولا يتحقق وجود رابط إلا بالقيام بمستقل يقومه ولا مستقل بالذات إلا الواجب بالذات فهو مبدأ أول لصدور كل معلول متعلق الوجود بعلة وهو على كل شيء قدير.

فإن قلت الإلتزام بعموم القدرة للأفعال الإختيارية إلتزام بكونها جبرية فإن لازمه القول بتعلق الإرادة الإلهية بالفعل الإختياري وهي لا تتخلف عن المراد فيكون ضروري الوقوع

---

١ أراد قدس سره بهذا البيان أنْ يثبت أنّ القدرة عين الذات ومن الصفات الذاتية غير الزائدة بتوسط علمه تعالى الذاتي.

وما ذلك إلا لتوهم البعض أنّ قدرته تعالى زائدة على ذاته وليس من الذاتيات، فبين قدس سره أنّ القدرة هو الفعل عن علم والعلم ذاتي فالقدرة ذاتية.

ولا نرى داعياً لهذا التطويل بعدما أثبتنا أنّ صفاته تعالى ذاتية ببيان واحد من دون فرق بين العلم والقدرة.

ويكون الإنسان مجبرا عليه لا مختارا فيه وبوجه آخر ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالى فوقوعه ضروري وإلا عاد علمه جهلا تعالى عن ذلك فالفعل جبري لا إختياري.

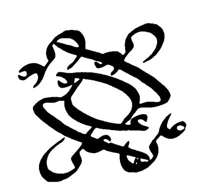
قلت كلا فالإرادة الإلهية إنما تعلقت بالفعل على ما هو عليه في نفسه والذي عليه الفعل هو أنه منسوب إلى الإنسان الذي هو جزء علته التامة بالإمكان ولا يتغير بتعلق الإرادة عما هو عليه فقد تعلقت الإرادة بالفعل من طريق إختيار الإنسان ومراده تعالى أن يفعل الإنسان الفعل الفلاني بإختياره ومن المحال أن يتخلف مراده تعالى عن إرادته.

و الجواب عن الإحتجاج بتعلق العلم الأزلي بالفعل كالجواب عن تعلق الإرادة به فالعلم إنما تعلق بالفعل على ما هو عليه وهو أنه فعل إختياري يتمكن الإنسان منه ومن تركه ولا يخرج العلم المعلوم عن حقيقته فلو لم يقع إختياريا كان علمه تعالى جهلا.

فإن قلت السلوك إلى بيان عموم القدرة من طريق توقف وجود المعلول الممكن على وجوبه بالغير وإنتهاء ذلك إلى الواجب بالذات ينتج خلاف المطلوب فإن كون فعله تعالى واجبا يستلزم كونه تعالى موجبا بفتح الجيم أي واجبا عليه الفعل ممتنعا عليه الترك ولا معنى لعموم القدرة حينئذٍ.

قلت الوجوب كما تعلم منتزع من الوجود فكما أن وجود المعلول من ناحية العلة كذلك وجوبه بالغير من ناحيتها ومن المحال أن يعود الأثر المترتب على وجود الشيء مؤثرا في وجود مؤثرة فالإيجاب الجائي من ناحيته تعالى إلى فعله يستحيل أن يرجع فيوجب عليه تعالى فعله ويسلب عنه بذلك عموم القدرة وهي عين ذاته.

و يتبين بما تقدم أنه تعالى مختار بالذات إذ لا إجبار إلا من أمر وراء الفاعل يحمله على خلاف ما يقتضيه أو على ما لا يقتضيه وليس وراءه تعالى إلا فعله والفعل ملائم لفاعله فما فعله من فعل هو الذي تقتضيه ذاته ويختاره بنفسه.



فتحٌ في الفصل السادس
في قدرته تعالى

الظاهر أنّ هذه المباحث المتعلقة بصفاته تعالى التي تعرّض لها السيد المصنف تُنَّسَّرُّ كباقي الأعلام والتي جرت العادة على ذكرها بعد إثبات الوجود؛ ليس فيها مباحث فلسفية دقيقة زيادة على ما تقدم في محلّه من علم الكلام، والتعرض لها هنا من باب إتمام الفائدة. اللهم إلا من باب توضيح أنّ بعض الصفات ذاتية وبعضها فعليّة، أو لبيان موطن الإختلاف في الصفات عند المذاهب الفلسفية والكلامية تبعاً لإختلافهم في بعض المباني أو إتحادهم فيها. لذا سوف نقتصر على ذكر بعض النكات التي تُلبِس هذه المباحث لباساً حِكَمياً بعد أنْ عرفناها في علم الكلام.

فيمكن ذكر مجموعة من النكات المتعلقة بالقدرة وهي:

١- إنّ القوة أعم مورداً من القدرة، فالقوة تستعمل في مورد الفعل وفي مورد الإنفعال معاً، أمّا القدرة فهي تختص بالفعل.

٢- إنّ القوة الفعلية من القدرة، لأنّ القوة الفعلية تشمل القوى الطبيعية وغيرها، أمّا القدرة فتختص بمبدئية الفاعل الحي التي يُشترط فيها كون الفاعل عالماً بفعله علماً مؤثراً في صدور فعلِه عنه. وعلى هذا المدار حُدِّدت القدرة وعرف معناها، لأنّه لما كان فعل كل نوع من الفواعل إنّما يمتاز بأنّه كمال مسانخ لذلك النوع؛ فالفاعل العلمي إنّما يفعل فعله إذا علم بما هو كمال وخير له بما أنّه فاعل لذلك الفعل فيختاره، وهذه المبدئية للفعل هي التي تسمى القدرة.

٣- إنّ للقدرة مصاديق مختلفة حسب إختلاف مراتب الفواعل في الوجود، فإذا كانت لبعض مصاديقها لوازم وتوابع تلحق الفاعل لأجل ما تقتضيه نوعيته فليس يعني ذلك وجوب مثل هذه اللواحق في جميع المصاديق.

وسبب هذا هو أنّ ذوي النفوس المتعلقة بالمادة لهم خصائص لا توجد في غيرها من الفواعل ذوي القدرة، لأنّ تلك الخصائص إنّما تلزمُ لضعفِ مرتبةِ وجودِها، وليست من شأن ما هو

أقوى وجوداً منها. ومثال ذلك الإنسان فإنّ فعله الإختياري يتوقف على التصور والتصديق، والشوق والإرادة، وهذه المبادئ تتحقق لأجل كونه ذا نفس متعلقة بالمادة، أمّا المجرد التام فعلمه حضوري ولا يحتاج إلى المبادئ المزبورة، وهو منزَّه عن كل كيف نفساني. ومنه يُعلَم أنّ علمه تعالى ليس بزائد على ذاته، وقدرتُه الإختيارية ليست بإختيار حادث بدون إرادة في ذاته سبحانه، وهذا المقدار كافٍ في معرفة القدرة. والمهم أنْ يمتلك السالك قدرة هي بمنزلة المظهر لقدرته تعالى منزهة عن أي تعلّق بالمادة، مرتبطة بالإرادة الإلهية الحقّة، وتفصيل هذا في معرفة التوحيد الأفعالي والصفاتي والذاتي، وهو مصداق الحديث القدسي: ﴿عَبْدِي أطِعْنِي تَكُنْ مَثَلِي﴾[1] ولعله هو المبدأ الذي قال به أهل التحقيق من أنّ ﴿العارِفُ يَخْلُقُ بِهِمَّتِهِ﴾، وفي هذا المورد من الكلام يتحد البحث عن القدرة مع الإرادة، لذا نرى السيد المصنف تَنَسَّرُّهُ إنتقل إلى إختيارية الأفعال، وقد أُثير سؤال له فروع حول إرادته تعالى وهو: إنّه إذا لم يكن اختيار الواجب تعالى بحدوث الإرادة في ذاته تعالى؛ فما هي حقيقة إختياره؟ هل له إرادة غير الكيفية العارضة للذات؟ وعلى فرض الثبوت فهل هي عين ذاته أو أمر خارج عن الذات؟

وجواب هذا السؤال يلزم تقديم أمور ثم الجواب عنه وهذا يلزم بحث الإرادة التي هي صفة ما بعد البعدية، ولنشرع فيها ونرجيء البحث عن الحياة بعد الإرادة.

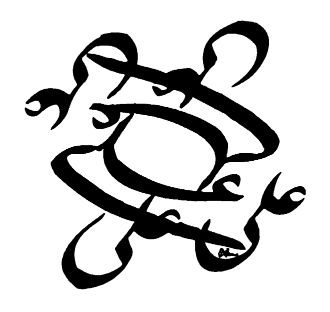


---

١ دلائل الصدق ج٥ ص١٨١.

الفصل السابع
في حياته تعالى

الحي عندنا هو الدراك الفعال فالحياة مبدأ الإدراك والفعل أي مبدأ العلم والقدرة أو أمر يلازمه العلم والقدرة وإذ كانت الحياة تحمل علينا والعلم والقدرة فينا زائدتان على الذات فحملها على ما كانتا فيه موجودتين للذات على نحو العينية كالذات الواجبة الوجود بالذات أولى وأحق[1] فهو تعالى حياة وحي بالذات. على أنه تعالى مفيض لحياة كل حي ومعطي الشيء غير فاقد له.



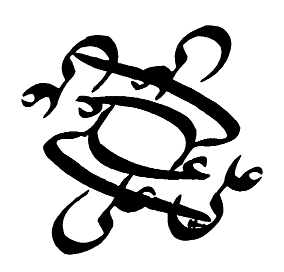
١ إنّما يُقارَن بين شيئين ويُرجَّح أحدُهما بالأولوية إذا كانا يحملان معنىً واحد أو من جنس واحد، والحال إنّ حياتنا وحياته تبارك وتعالى ليست كذلك. وإنّما استدل بما ذكر لأجل تقريب المعنى.

فتحٌ في الفصل السابع

في حياته تعالى

لم يتسنَّ لأحد توضيح حياته تعالى بلفظ سوى الربط بالعلم والقدرة، وغير ذلك محاولات لا نعرف لها اساساً. والظاهر أنَّ حياته تعالى وجوده راساً بدون ربطها بالقدرة والعلم، نعم من باب الإثبات والفهم يمكن ذلك، وإلا لو غضضنا النظر فليست الحياة إلا الوجود، قال صدر المتألهين قدس سره: ﴿وواجب الوجود أولى بأنْ يكون حياته عين وجوده، لكونه بسيط الحقيقة﴾[1]. وقد استدل قدس سره على ذلك بطريق نفي التركيب ولا نرى له حاجة.

والذي نتبنّاه ما ذكره صدر المتألهين قدس سره من أنّ حياتَه يعني وجودَه، لذا كلّ ما تُقدّم في المرحلة الأُولى من إثبات وجوده تعالى يجري هنا. وهذا يتلائم مع القانون العقلي الحكمي الذي اعتمدنا عليه في أكثر من مورد من أنَّ: كلّ موجود حيّ.



---

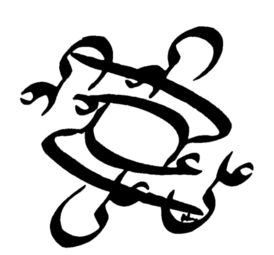
١ الأسفار ج٦ ص٤١٨.

الفصل الثامن
في إرادته تعالى وكلامه

قالوا إرادته تعالى علمه بالنظام الأصلح وبعبارة أخرى علمه بكون الفعل خيرا فهي وجه من وجوه علمه تعالى[1] كما أن السمع بمعنى العلم بالمسموعات والبصر بمعنى العلم بالمبصرات وجهان من وجوه علمه فهو عين ذاته تعالى.

و قالوا الكلام فيما نتعارفه لفظ دال على ما في الضمير كاشف عنه فهناك موجود إعتباري وهو اللفظ الموضوع يدل دلالة وضعية إعتبارية على موجود آخر وهو الذي في الذهن ولو كان هناك موجود حقيقي دال بالدلالة الطبعية على موجود آخر كذلك كالأثر الدال على مؤثره وصفة الكمال في المعلول الكاشفة عن الكمال الأتم في علته كان أولى وأحق بأن يسمى كلاما لقوة دلالته ولو كان هناك موجود أحدي الذات ذو صفات كمال في ذاته بحيث يكشف بتفاصيل كماله وما يترتب عليه من الآثار عن وجوده الأحدي وهو الواجب تعالى كان أولى وأحق باسم الكلام وهو متكلم لوجود ذاته لذاته.

أقول فيه إرجاع تحليلي لمعنيي الإرادة والكلام إلى وجه من وجوه العلم والقدرة فلا ضرورة تدعو إلى إفرادهما عن العلم والقدرة وما نسب إليه تعالى في الكتاب والسنة من الإرادة والكلام أريد به صفة الفعل بالمعنى الذي سيأتي إن شاء الله.



---

١ يريد ﷺ بهذا الكلام أنْ يرجع الإرادة إلى العلم فإنّ الإرادة علم بلحاظ كونه محدداً بوقت المصلحة.

فتحٌ في الفصل الثامن
في إرادته تعالى وكلامه

للإرادة عدة استعمالات وليس عدة معانٍ؛ فقد تستعمل بمعنى الحب، وقد تستعمل بمعنى إجماع العزم المسبوق بالعلم والشوق، وهي التي يعبر عنها بالقصد، وقد تستعمل بمعنى طلب الفعل من الغير وتسمى بالإرادة التشريعية. وهذا القسم خارج عن محل الكلام، أمّا الثاني فهو من الكيف النفساني أو فقل هو من الفعل النفساني فيكون قيامها بالنفس قياماً صدورياً، وهذا مما يرتبط بالإنسان وليس هو محلُّ الكلام، ويبقى المعنى الأول وهو الحب: وهي حقيقة وجودية تشترك بين الواجب والممكن غايته لها مراتب.

الإختيار: له معانٍ متعددة ولكن الذي يهمنا هو ما يليق بالواجب تعالى، وهو: ما يكون مقابل الإجبار الذي يحصل من ضغط العامل الخارجي بحيث لا يبقى له مجال للإختيار مطلقاً، وهذا المعنى يتحقق من الفاعل بالقصد وبالعناية وبالرضا وبالتجلي[1]، لأنّ أفعال هذه الفواعل إنّما تتعين من قبل أنفسهم وتنشأ من حبّهم ورضاهم أو قصدهم أو عنايتهم لا من تحميلٍ وإجبارٍ من الغير.

وبعد اتضاح هذا وكذا ما تقدم من أنواع الفواعل تعرف بأنّه تعالى مختار بلحاظ كونه فاعلاً بالتجلي؛ وهو الذي يكون فعله عن حبّه لذاته، وعلمِه التفصيلي في مقام ذاته، ويكون فعلُه قائماً به كربطٍ محضٍ لا إستقلال له مطلقاً، وبالأخره لا يمكن أنْ يكون هناك ما يورد ضغطاً على الواجب ليقوم بالفعل، حتى أنّه ليس في ذاته تعدُّد جهات وحيثيات وقوى متزاحمة في التأثير. فهذا أتمّ مراتب الإختيار وأكملها وأشرفها، ويليه إختيار المفارقات المحضة، ثم إختيار النفوس وهو أضعف مراتب الإختيار.

وبناءً على هذا فإرادته تعالى تكون بذلك المعنى الذي يرادف الحبّ، فهي ثابتة في ذاته تعالى كسائر الصفات الذاتية بلا تعدّد جهةٍ وحيثية.

---

١ تقدم تفصيل أنواع الفاعل في بحث العلة الفاعلية في الفصل السادس من المرحلة السابعة.

قال الشيخ الرئيس: ﴿فالواجب الوجود الذي في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية من البهاء والجمال، وبتمام التعقّل، ويتعقّل العاقل والمعقول على أنّهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومعشوق﴾[١].

وقال: ﴿بل هو[٢] عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وأنّه عنه، وعالمٌ بأنّ هذه العالِمِية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظاماً، وعاشق ذاته التي هي مبدأ كلّ نظام وخير من حيث هو كذلك، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنه لا يتحرك إلى ذلك عن شوق، فإنّه لا ينفعل منه البتّه، ولا يشتاق شيئاً ولا يطلبه، فهذه إرادته الخالية عن نقص يجلبه شوق وانزعاج قصد إلى غرض﴾[٣].

وقال صدر المتألهين ﷺ: ﴿الإرادة والمحبة معنى واحد كالعلم، وهي في الواجب تعالى عين ذاته، وهي بعينها عين الداعي، وفي غيره ربما تكون صفة زائدة عليه، وتكون غير القدرة وغير الداعي كما في الإنسان ..... فهذه الثلاثة؛ أعني القدرة والإرادة والداعي متعددة في الإنسان بالقياس إلى بعض أفعاله، متحدة في حق الباري سبحانه وكلُّها فيه عين الذات الأحدية، وفي الإنسان صفات زائدة عليه﴾[٤] وبذا يتضح المراد من القدرة والإرادة والعلاقة بينهما ونفي الجبر ونفي حاجة الباري تعالى إلى الأعراض.

قال المحقق الإصفهاني:

قدرتــه بحيــث إن شــاء فعــل	وهــي لــه ثابتــة مــن الأزل
اذ لــيس قــوة ولا إمكــان	فــي ذاتــه فإنّــه نقصــان
بــل النعــوت كلُّهــا فعليّــة	للــذات بالضــرورة الذاتيــة
ولــيس فــي الوجــوب مــن إيجــاب	لا وصــفَ الإمكــان علــى المختــار

١ النجاة ص٥٩١.

٢ تعالى.

٣ الفصل السابع من المقالة الثامنة من إلهيات الشفاء.

٤ الأسفار ج٦ ص٣٤٠-٣٤١.

والإختياريّـــــــة بالكليّـــــــة بـــــالعلم والقـــــدرة والمشـــيّة
فهــــو بـــــنفس ذاتـــــه قـــــدير مـــن نـــور ذاتـــه يفـــيض النـــور
والإختياريــــــة فـــــي الإفاضـــــة كـــالعلم عـــين ذاتـــه الفيّاضـــة
وقـــدرة الواجـــب صـــرف القـــدرة فهــــي محيطـــــة بكـــــل ذرّة
لـــيس إنتهـــاء كـــل قـــدرة إلـــى قدرتـــه جبـــراً كمـــا قـــد أُشـــكلا
والفعـــل موصـــوف بالإختيـــاري لا الإختيـــاري تحـــت الإختيـــار

وقال تُنتِّئُ في إرادته تعالى:

إرادة الواجـــب حـــبٌّ ورضـــا لا الشـــوق، فالعقـــل بمنعـــه قضـــى
مفهومهـــا يغـــاير العلـــم بمـــا هـــو الصـــلاح عنـــد جُـــلِّ الحكمـــاء
والمبـــدأ الكامـــل خيـــرٌ محـــضُ وحـــب صـــرف الخيـــر حـــتمٌ فـــرضُ
فذاتـــــه محبوبـــــة لذاتـــــه ومنـــــه حبـــــه لمعلولاتـــــه

فرعٌ في كلامه تعالى:

الكلام هنا بمعنى التكلّم وهو: قصد إلقاء لفظ دالٍّ على معنى بالدلالة الوضعية لإعلام المخاطب بما في ضمير المتكلم، وذلك اللفظ يسمى كلاماً.

أمّا بالنسبة للباري تعالى: فهو التجلّي الحاصل من تعلق الإرادة والقدرة لإظهار ما في الغيب وإيجاده.

وقد فُسّر كلام الله عز وجل بعدة تعبيرات، فهو ليس بصوت ولا حرف، وهو صفته تعالى في ذاته، وهو الأمر والنهي، وغير ذلك وإنْ لم يساعد عليه الدليل.

وعلى أي حال فكلامه تعالى يُعرف ويصلُ أداؤه عن طريق كلٍّ من وحي القرآن، إلقاء جبريل على النبي ﷺ، وغير ذلك مما هو مذكور في علم الكلام.

يقول شاه نعمت الله ولي:

رفـــتم بـــه ســـوى مـــى فروشـــان
جـــام مـــى ازيـــن و آن چشـــيديم
در گلشـــن عشـــق طـــواف كـــرديم
چـــون ســـرو بـــه هـــر چمـــن چميـــديم
از كثـــرت خلـــق بـــاز رســـتيم
و ز نقـــش و خيـــال در رهيـــديم
جانـــان بـــه لســـان مـــا ســـخن گفـــت
مـــا نيـــز بـــه ســـمع او شـــنيديم[1]

يعني:

ذهبنـــا نحـــو بـــائعي الخمـــر
وتـــذوقنا كـــأس خمـــر مـــن هـــذا وذاك
وطفنـــا فـــي روض العشـــق
تحولنـــا كالســـرو فـــي كـــل عشـــب
وقـــد نجونـــا مـــرة أخـــرى مـــن كثـــرة الخلـــق
وتحررنـــا مـــن النقـــوش والخيـــالات
إنّ الحبيـــب تكلـــم بلســـاننا
ونحـــن بـــدورنا قـــد ســـمعنا بســـمعه

هذا وربما يُتوسع في معنى كلام الله عز وجل فيستعمل في مطلق الإعلام ولو كان بغير اللفظ وبغير الدلالة الوضعية، فيشمل الوجودات الحقيقة. فقد عبّر القرآن الكريم عن عيسى بأنّه كلمة قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ

---

١ ديوان أشعار شاه نعمت الله ولي/ قصيدة آلينه وجود اعيان.

مِّنْهُ ﴾[١]، ولعل النكتة في ذلك أنّ خلقَه (عليه السلام) كان خارقاً للعادة، وهو من أحسن وجوه إعلام الخلق بصفات الخالق ويمكن أنْ يكون المراد من الكلام الإلهي الكلمات التكوينية المعرِبة عن صفات مكوِّنها، قال تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي ﴾[٢].

وعلى أي حال، إنّه قد عُلم في محله (في علم الكلام) أنّه تعالى متكلمٌ، بمعنى: إنّه فاعل الكلام لا ما قام به الكلام، فهو تعالى أوجد حروفاً وأصواتاً في أجسام دالة على المراد، وقدرته تعالى تمتدّ إلى ذلك، والكلام هو إبراز إرادة الله عز وجل بالألفاظ. قال الجندي: ﴿ومستند الحقيقة الكلامية هي الإرادة، فإنّ الكلام مظهر السرّ الإرادي ومظهر ما أحب المتكلم إيجاده من صور بسبب علمه﴾[٣].

قال المحقق الإصفهاني:

إنّ الكـــلام فيـــه ذو شـــؤون — فمنـــه مـــا لغيبـــه المكنـــون
وهـــو ظهـــور ذاتـــه للـــذات — يـــدعى لـــدينا بـــالكلام الـــذاتي
يُعـــرب عـــن حقـــائق مكنونـــة — فـــي ذاتـــه عـــن غيـــره مصـــونة

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): ﴿يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ، لا بِصَوْتٍ يَقْرَعُ، وَلا نِدَاءٍ يُسْمَعُ، وَإِنَّمَا كَلامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْل﴾[٤].

ولهذا أشار المحقق الإصفهاني بقوله:

وفعلُـــه كلامُـــه كمـــا ورد — وهـــو لهـــذا المـــدَّعي خيـــر سـند
وهـــذه المراتـــب العليـــة — أتمُّهـــا حقـــايق عقليـــة
هـــي الحـــروف العاليـــات وهـــي لا — تـــرى لهـــا نقصـــاً ولا تبـــدلاً
والملكـــوتُ كلمـــاتٌ محكَمَـــة — وكـــل مـــا فـــي المُلـــك أيضـــاً كلمـــة

---

١ سورة النساء: الآية ١٧١.

٢ سورة الكهف: الآية ١٠٩.

٣ شرح فصوص الحكم (الجندي) ص٧٠٢ ط. بوستان كتاب.

٤ نهج البلاغة الخطبة ١٨٦.

الفصل التاسع
في فعله تعالى وإنقساماته

لفعله تعالى بمعنى المفعول وهو الوجود الفائض منه إنقسامات بحسب ما تحصل من الأبحاث السابقة كإنقسامه إلى مجرد ومادي وإنقسامه إلى ثابت وسيال وإلى غير ذلك[1] والمراد في هذا الفصل الإشارة إلى ما تقدم سابقا أن العوالم الكلية ثلاثة عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة[2].

فعالم العقل مجرد عن المادة وآثارها.

و عالم المثال مجرد عن المادة دون آثارها[3] من الأبعاد والأشكال والأوضاع وغيرها ففيه أشباح جسمانية متمثلة في صفة الأجسام التي في عالم المادة على نظام يشبه نظامها في عالم المادة غير أن تعقب بعضها لبعض بالترتب الوجودي بينها لا بتغير صورة إلى صورة أو حال إلى حال بالخروج من القوة إلى الفعل من طريق الحركة على ما هو الشأن في عالم المادة فحال الصور المثالية في ترتب بعضها على بعض حال الصور الخيالية من الحركة والتغير والعلم مجرد لا قوة فيه ولا تغير فهو علم بالتغير لا تغير في العلم[4] وعالم المادة بجواهرها وأعراضها مقارن للمادة.

و العوالم الثلاثة مترتبة وجودا فعالم العقل قبل عالم المثال وعالم المثال قبل عالم المادة وجودا وذلك لأن الفعلية المحضة التي لا تشوبها قوة أقوى وأشد وجودا مما هو بالقوة محضا أو تشوبه قوة فالمفارق قبل المقارن للمادة ثم العقل المفارق أقل حدودا وقيودا وأوسع وأبسط وجودا من المثال المجرد وكلما كان الوجود أقوى وأوسع كانت مرتبته في السلسلة المترتبة من

---

١ الذي يكون مجرداً أو مادياً، أو ثابتاً أو سيالاً إنّما هو أثر فعله لا خصوص فعله؛ لأنّ فعله تعالى ليس كفعلنا لكي يوصف بما ذكر، فالسيد المصنف ﷺ لم يفسر الفعل الإلهي سوى أنّه وجود مفاض والوجود المفاض أعم ولا نعلم كيفيته أو ما يتعلق به سوى كونه للفعل آثار. اللهم إلا ما يفهم فهماً ظاهرياً من قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة يس: الآية٨٢].

وقد فسر أمير المؤمنين ﷺ ذلك بقوله: ﴿لا بِصَوْتٍ يَقْرَعُ، وَلا نِدَاءٍ يُسْمَعُ﴾ [نهج البلاغة الخطبة ١٨٦]. ولا نعلم كيف يكون ذلك وإنّما يرد علمه إلى أهله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

٢ ذكرنا تفصيل هذه العوالم وما يتعلق بها فيما تقدم من الأبحاث فراجع.

٣ مراد السيد المصنف ﷺ إنّ في عالم المثال توجد أبعاد الشيء الشبحية دون مادته، فمادته لم تخلق بعد وعندما خلقت كان ذلك على صورة الشبح. وعليه فتعبيره بكلمة (المادة دون آثارها) لا يخلو من مسامحة؛ إذ المادة لم توجد بعد. اللهم إلا أنْ يقصد بالمادة القوة.

٤ بحثنا ذلك في الجواهر.

حقيقة الوجود المشككة أقدم ومن المبدإ الأول الذي هو وجود صرف ليس له حد يحده ولا كمال يفقده أقرب فعالم العقل أقدم وجودا من الجميع ويليه عالم المثال ويليه عالم المادة.

و يتبين بما ذكر أن الترتيب المذكور ترتيب في العلية أي إن عالم العقل علة مفيضة لعالم المثال وعالم المثال علة مفيضة لعالم المادة.

و يتبين أيضاً بمعونة ما تقدم من أن العلة مشتملة على كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف أن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهي[1] النظام المادي وهو أشرف منه وفي عالم العقل ما يطابقه لكنه موجود بنحو أبسط وأجمل[2] ويطابقه النظام الربوبي الموجود في علم الواجب تعالى[3].



---

١ أي بحذائه.

٢ نحن لا نوافق السيد المصنف ﴿ من أنّ عالم المثال يطابق عالم العقل وبحذائه؛ إذ عالم العقل محصور بالحقائق النبوية والولوية وهو عالم الأنوار فقط، وليس غير هؤلاء أنواراً. وفي الزيارة الجامعة الكبيرة الواردة عن الإمام الهادي عليه السلام: ﴿ خلقكم الله أنواراً فجعلكم بعرشه محدقين ﴾؛ نعم يمكن أنْ يكون لعالم المثال وجود في عالم العقل بنحو وجود أصله هناك؛ وهم الحقائق المباركة صلوات الله عليهم أجمعين أي أصل وجود الأشياء، فيفاض وجودها فتكون موجودة في العالمين البعديين: المثال والمادي

٣ وهذه العبارة أشكل من سابقتها، اللهم إلا على القول بالأعيان الثابتة التي لم يقبلها الفلاسفة، وذهب لها بقوة العرفان النظري، ونحن وجهناها بتوجيه فراجع.

تنبيه:

بعدما أنهى السيد المصنف مباحث الفلسفة وما يتعلق بالباري ما قبل هذا الفصل، أراد في هذا الفصل (التاسع) أنْ يذكر تأثير فعل الباري في العوالم، والحال أنّنا لم نرَ أي لفظ أو معنىً فيه توضيح لفعله تعالى، اللهم إلا أنْ يكون مقصوده ﴿ هو إفاضة العوالم.

وبعد أنْ ذكر العوالم إنبرى ﴿ إلى إعطاء بعض المعلومات حول العقول وآراء الفلاسفة فيها. ولعمري إنّه من باب الكلام يجر الكلام لأنّ ما سيذكره لا ربط له بصورة كلية بعالم العقل بل في الجملة. هذا وإنّنا عندما بحثنا العقل في المرحلة السادسة لم نرتضِ العقول العرضية والطولية، ورتبنا مباحث العقل وما يتعلق به مما يعتد به خلال مطاوي البحوث السابقة ولا نرى وجهاً لما سيأتي ذكره.

الفصل العاشر
في العقل المفارق[١] وكيفية حصول الكثرة فيه
لو كانت فيه كثرة

و ليعلم أن الماهية لا تتكثر تكثرا إفراديا إلا بمقارنة المادة[٢] والبرهان عليه إن الكثرة العددية إما أن تكون تمام ذات الماهية أو بعض ذاتها أو خارجة من ذاتها[٣] إما لازمة أو مفارقة والأقسام الثلاثة الأول[٤] يستحيل أن يوجد لها فرد إذ كلما وجد لها فرد كان كثيرا[٥] وكل كثير مؤلف من آحاد والواحد منها يجب أن يكون كثيرا لكونه مصداقا للماهية وهذا الكثير أيضاً مؤلف من آحاد فيتسلسل ولا ينتهي إلى واحد فلا يتحقق لها واحد فلا يتحقق كثير هذا خلف فلا تكون الكثرة إلا خارجة مفارقة يحتاج لحوقها إلى مادة قابلة فكل ماهية كثيرة الأفراد فهي مادية وينعكس عكس النقيض إلى أن كل ماهية غير مادية وهي المجردة وجودا لا تتكثر تكثرا إفراديا وهو المطلوب.

نعم تمكن[٦] الكثرة الأفرادية في العقل المفارق فيما لو استكملت أفراد من نوع مادي كالإنسان بالحركة الجوهرية من مرحلة المادية والإمكان إلى مرحلة التجرد والفعلية فتستصحب التميز

---

١ هنا الفصل لا ربط له بمباحث الإلهيات وإنّما ذكر هنا استطراداً بعد ذكر العوالم والعقول وقد بينا مصطلحات العقل ومنها العقل المفارق فيما تقدم.

٢ هذا إشارة إلى ما ذكرناه تكراراً من أنّ الذي يتشخص في الخارج هو مادة الماهيات لا نفس الماهيات، فالوجود المتحد مع الماهية يعني الوجود الذي له أنحاء والذي يلبس لباس المادة فيتشخص الوجود وتتشخص الماهية بأفرادها. وقد علمت أنّ الوجود واحد والماهيات كليات سواء كانت أجناساً أو أنواعاً وهي على أيّ تقدير تتصف بالشمولية والعموم في نفسها وهذه الشمولية تتضح أكثر عندما تتشخص أفرادها في الخارج. فالوجود الواحد عندما يتحد مع جنس الحيوان بمعنى كون الوجود بنحو الحيوان يضم تحت أسم الحيوان حقائق وتحت تلك الحقائق أفراد.

والنتيجة إنّ ما في الخارج هو ظهور الوجود بنحو الإنسان بمادة زيد.

٣ المقصود أنّ الكثرة تكون عرضية وهي إمّا لازمة أو مفارقة.

٤ الأولى أنْ يقول: والقسمان الأولان مع الشق الأول من القسم الثالث؛ لأنّ الثالث بشقيه قسيم للأولين وقسم الثالث قسم قسيم للأولين لا قسيم للأولين.

٥ لأنّ ذات الماهية جزماً ليست فرداً، لأنّ الماهية لا تشخص لها في الخارج بما هي ولا يجزئها ولا يعرضها الملازم الذي بثبوته فرع ثبوته تمام الماهية، فإنْ لم تكن فرداً كانت إمّا نوعاً أو جنساً. والنوع والجنس لها أفراد فهي الكثير المؤلف من أفراده.

٦ قوله: تُمْكِن بضم التاء وسكون الميم وكسر الكاف أي توجد بمعنى كان التامة.

الفردي الذي كان لها عند كونها مادية[١].

ثم إنه لما استحالت الكثرة الأفرادية في العقل المفارق فلو كانت فيه كثرة فهي الكثرة النوعية بأن توجد منه أنواع متباينة كل نوع منها منحصر في فرد ويتصور ذلك على أحد وجهين إما طولا وإما عرضا والكثرة طولا أن يوجد هناك عقل ثم عقل إلى عدد معين كل سابق منها علة فاعلة للاحقه مباين له نوعا[٢] والكثرة عرضا أن يوجد هناك أنواع كثيرة متباينة ليس بعضها علة لبعض ولا معلولا وهي جميعا معلولات عقل واحد فوقها[٣].

الفصل الحادي عشر
في العقول الطولية[٤] وأول ما يصدر منها

لما كان الواجب تعالى واحدا بسيطا من جميع الجهات امتنع أن يصدر منه الكثير سواء كان الصادر مجردا كالعقول العرضية أو ماديا كالأنواع المادية لأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فأول صادر منه تعالى عقل واحد يحاكي بوجوده الواحد الظلي وجود الواجب تعالى في وحدته[٥].

و لما كان معنى أوليته[٦] هو تقدمه في الوجود على غيره من الوجودات الممكنة وهو العلية كان علة متوسطة بينه تعالى وبين سائر الصوادر منه فهو الواسطة في صدور ما دونه ما ليس في ذلك تحديد القدرة المطلقة الواجبية التي هي عين الذات المتعالية على ما تقدم البرهان عليها وذلك لأن صدور الكثير من حيث هو كثير من الواحد من حيث هو واحد ممتنع على ما

---

١ لعل هذه الأسطر الثلاثة من أروع ما كتب في العرفان العملي وهي فتح الباب للوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل من الطرق العقلية، بل أنها محصورة بذلك، فزيد ومحمد وجعفر الأشخاص الثلاثة إذا تدرجوا في معارج السلوك ومعارفها ووصلوا إلى مرحلة التجرد بمعنى حاكمية العقل (إذ ليس التجرد المذكور في الأخلاق والعرفان إلا هذا وهي حاكمية العقل المطلقة، لا بمعنى أنّ الشخص يرى شبحه ومثاله إلى جنبه) فيصبح عندنا في نهاية الطريق زيد المجرد ومحمد المجرد وجعفر المجرد. فهم عقول ثلاثة.

٢ هذا القول واضح البطلان؛ إذ أنه يعارض القول بسنخية العلة والمعلول والعلاقة بينهما فيما تقدم في العلة والمعلول، بالإضافة إلى أنه قد تقدم منا عدم قبول نظرية العقول العشرة فراجع في محله.

٣ تصديق هذا المطلب فرع تصوره وهو كما ترى ليس إلا مجموعة أفراد.

والنتيجة إنه لا تكثر في العقل المفارق إلا ما ذكره ﵀ من الجملة الإستطرادية.

٤ الظاهر من العنوان أنّ هناك أكثر من عقل بينها ترتب طولي، والحال أنّ واقع المطلب الذي يريد المصنف ﵀ الكلام عنه هو إثبات العقل الأول وهو الصادر الأول ﷺ وكلمة الأول هنا لا تعني أنّ لها ثانٍ وثالث ورابع وهكذا وإنّما الأول في الوجود.

٥ وهو الفيض المنبسط المتمثل بالحقيقة المحمدية ﷺ.

٦ أي أولية العقل.

تقدم والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن وأما المحالات الذاتية الباطلة الذوات كسلب الشيء عن نفسه والجمع بين النقيضين ورفعهما مثلا فلا ذات لها حتى تتعلق بها القدرة فحرمانها من الوجود ليس تحديدا للقدرة وتقييدا لإطلاقها.

ثم إن العقل الأول وإن كان واحدا في وجوده بسيطا في صدوره لكنه لمكان إمكانه تلزمه ماهية إعتبارية غير أصيلة لأن موضوع الإمكان هي الماهية ومن وجه آخر هو يعقل ذاته ويعقل الواجب تعالى فيتعدد فيه الجهة ويمكن أن يكون لذلك مصدرا لأكثر من معلول واحد.

لكن الجهات الموجودة في عالم المثال الذي دون عالم العقل بالغة مبلغا لا تفي بصدورها[1] الجهات القليلة التي في العقل الأول فلا بدّ من صدور عقل ثان ثم ثالث وهكذا حتى تبلغ جهات الكثرة عددا يفي بصدور العالم الذي يتلوه من المثال.

فتبين[2] أن هناك عقولا طولية كثيرة وإن لم يكن لنا طريق إلى إحصاء عددها.



---

١ هذا الكلام وما بعده من الأسطر الثلاثة لا مستند له شرعي ولا عقلي ولا كشفي بل إنّ العقل السليم والنص الكريم والنفس المطمئنة ترفض ذلك أشدّ الرفض؛ فإنّ الصادر الأول الذي سيهب الوجود لكل ما دونه حتى للعقول الطولية المدعاة؛ أولى بأنْ يعطي الوجود لما سيصدر من العقول الطولية لأنّ العلة أكمل من المعلول هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليس لدينا تفسير يساعد عليه الشرع للعقل الثاني والثالث والرابع وهكذا الطولية. وإذا حاول بعضهم أنْ يفسر العقول الطولية بتسلسل الأئمة صلوات الله وسلامه عليهم فسيردهم:

١. العقول الطولية عشرة والأئمة إثنا عشر وإذا كان بمعية النبي صلى الله عليه وآله فثلاثة عشر.

٢. صدور العقل الثاني من العقل الأول، والثالث من الثاني وهكذا ولا ينطبق على العلاقة بين الأئمة عليهم السلام من جميع لحاظاتهم، أمّا المادية فقد صدر من امير المؤمنين عليه السلام اثنان (وهما الحسن والحسين عليهما السلام) وقد صدر من ثانيهما باقي السلسلة. وأمّا المثالية فأمثلتهم عليهم السلام في عرض واحد وأمّا النورانية الوجودية فقد تقدم في بحث الحقائق أنّ نور محمد وعلي وفاطمة عليهم الصلاة والسلام واحد؛ والباقي استل ﴿واستللتَ منها أنوار الأئمة﴾ [زيارة السيدة الزهراء عليها السلام] من هذا النور.

٢ الظاهر أنّ السيد المصنف قدس سره جرى على ما جرت عليه ألسنة القوم ولعله السيد المصنف قدس سره خرج في هذا السطر من مدرسة الحكمة المتعالية ودخل في مدرسة المشاء من حيث لم يحس.

الفصل الثاني عشر
في العقول العرضية[1]

أثبت الإشراقيون في الوجود عقولا عرضية لا علية ولا معلولية بينها هي بحذاء الأنواع المادية التي في هذا العالم المادي يدبر كل منها ما يحاذيه من النوع وتسمى أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية لانه كان يصر على القول بها وأنكرها المشاءون ونسبوا التدابير المنسوبة إليها إلى آخر العقول الطولية الذي يسمونه العقل الفعال.

و قد اختلفت أقوال المثبتين في حقيقتها وأصح الأقوال فيها على ما قيل هو أن لكل نوع من هذه الأنواع المادية فردا مجردا في أول الوجود واجدا بالفعل جميع الكمالات الممكنة لذاك النوع يعتني بأفراده المادية فيدبرها بواسطة صورته النوعية فيخرجها من القوة إلى الفعل بتحريكها حركة جوهرية بما يتبعها من الحركات العرضية.

و قد احتجوا لإثباتها بوجوه منها أن القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة أعراض حالة في جسم النبات متغيرة بتغيره متحللة بتحلله ليس لها شعور وإدراك فيستحيل أن تكون هي المبادئ الموجدة لهذه التراكيب والأفاعيل المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة على ما فيها من نظام دقيق متقن تتحير فيه العقول والألباب فليس إلا أن هناك جوهرا مجردا عقليا يدبر أمرها ويهديها إلى غايتها فتستكمل بذلك.

وفيه أن من الجائز أن ينسب ما نسبوه إلى رب النوع إلى غيره فإن أفعال كل نوع مستندة إلى صورته النوعية وفوقها العقل الأخير الذي يثبته المشاءون ويسمونه العقل الفعال.

---

١ هذا المطلب المذكور هنا إستطرادي، من باب الترف الفكري وهو أشبه بالتذييل لأجل التكميل، يريد به السيد المصنف تتنئ جرياً مع القوم أنْ يبين العقول العرضية وما لها وما عليها مع فرض ثبوتها.

والذي يمكن أنْ يقال كخلاصة صحيحة لهذا الفصل هو: إنّهم افترضوا عقولاً متعددة بتعدد الأشخاص تسبقهم بالعالم تكون أكمل من وجودهم المادي تدبّر أمورهم وهي التي يعبر عنها في المباحث الأخلاقية. بالصورة الملكوتية الحقيقية قبل التدنيس.

وهذا الكلام مقبول من جهة مرفوضٌ من جهات. أمّا جهة القبول فهي إفتراض وجود عوالم سابقة وأمثلة مطابقة وقد بينا هذا عندما تكلمنا عن الجسم وقصة الإنسان في المرحلة السادسة فراجع.

أمّا جهات الرفض فهي:

أولاً: إنّ المدبر ليست العقول العرضية وإنّما الله عز وجل أو من أوكل اليهم الله وهم أهل البيت عليهم السلام.

ثانياً: هذا الكلام فيه خلط بين عالم العقل وعالم المثال فكيف تكون عقولاً وهي مثل أرباب الأنواع.

ثالثاً: إنّ ما يسبق هذا العالم هو صورة تُنبئ عن الحقيقة وليس معطية للتدابير والأوامر.

ومنها أن الأنواع الواقعة في عالمنا هذا على النظام الجاري في كل منها دائما من غير تبدل وتغير ليست واقعة بالإتفاق فلها ولنظامها الدائمي المستمر علل حقيقية وليست إلا جواهر مجردة توجد هذه الأنواع وتعتني بتدبير أمرها دون ما يتخرصون به من نسبة الأفاعيل والآثار إلى الأمزجة ونحوها من غير دليل بل لكل نوع مثال كلي يدبر أمره وليس معنى كليته جواز صدقه على كثيرين بل إنه لتجرده تستوي نسبته إلى جميع الأفراد.

وفيه أن الأفعال والآثار المترتبة على كل نوع مستندة إلى صورته النوعية ولو لا ذلك لم تتحقق نوعية لنوع فالأعراض المختصة بكل نوع هي الحجة على أن هناك صورة جوهرية هي المبدأ القريب لها كما أن الأعراض المشتركة دليل على أن هناك موضوعا مشتركا.

ففاعل النظام الجاري في النوع هو صورته النوعية وفاعل الصورة النوعية كما تقدم جوهر مجرد يفيضها على المادة المستعدة فتختلف الصور بإختلاف الإستعدادات وإما أن هذا الجوهر المجرد عقل عرضي يخص النوع ويوجده ويدبر أمره أو أنه جوهر عقلي من العقول الطولية إليه ينتهي أمر عامة الأنواع فليست تكفي في إثباته هذه الحجة.

ومنها الإحتجاج على إثباتها بقاعدة إمكان الأشرف فإن الممكن الأخس إذا وجد وجب أن يوجد الممكن الأشرف قبله وهي قاعدة مبرهن عليها ولا ريب في أن الإنسان المجرد الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانية مثلا أشرف وجودا من الإنسان المادي الذي هو بالقوة في معظم كمالاته فوجود الإنسان المادي الذي في هذا العالم دليل على وجود مثاله العقلي الذي هو رب نوعه.

وفيه أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط بكون الأشرف والأخس مشتركين في الماهية النوعية حتى يدل وجود الأخس في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته ومجرد صدق مفهوم على شيء لا يستلزم كون المصداق فردا نوعيا له كما أن صدق مفهوم العلم على العلم الحضوري لا يستلزم كونه كيفا نفسانيا فمن الجائز أن يكون مصداق مفهوم الإنسان الكلي الذي نعقله مثلا عقلا كليا من العقول الطولية عنده جميع الكمالات الأولية والثانوية التي للأنواع المادية فيصدق عليه مفهوم الإنسان مثلا لوجدانه كماله الوجودي لا لكونه فردا من أفراد الإنسان.

وبالجملة صدق مفهوم الإنسان مثلا على الإنسان الكلي المجرد الذي نعقله لا يستلزم كون معقولنا فردا للماهية النوعية الإنسانية حتى يكون مثالا عقليا للنوع الإنساني.

الفصل الثالث عشر

في المثال[1]

ويسمى البرزخ لتوسطه بين العقل المجرد والجوهر المادي والخيال المنفصل لإستقلاله عن الخيال الحيواني المتصل به.

وهو كما تقدم مرتبة من الوجود مفارق للمادة دون آثارها وفيه صور جوهرية جزئية صادرة من آخر العقول الطولية وهو العقل الفعال عند المشاءين أو من العقول العرضية على قول الإشراقيين وهي متكثرة حسب تكثر الجهات في العقل المفيض لها متمثلة لغيرها بهيئات مختلفة من غير أن ينثلم بإختلاف الهيئات في كل واحد منها وحدته الشخصية.

الفصل الرابع عشر

في العالم المادي

و هو العالم المشهود أنزل مراتب الوجود وأخسها ويتميز من غيره بتعلق الصور الموجودة فيه بالمادة وإرتباطها بالقوة والإستعداد فما من موجود فيه إلا وعامة كمالاته في أول وجود بالقوة ثم يخرج إلى الفعلية بنوع من التدريج والحركة وربما عامة من ذلك عائق فالعالم عالم التزاحم والتمانع.

و قد تبين بالأبحاث الطبيعية والرياضية إلى اليوم شيء كثير من أجزاء هذا العالم والأوضاع والنسب التي بينها والنظام الحاكم فيها ولعل ما هو مجهول منها أكثر مما هو معلوم.

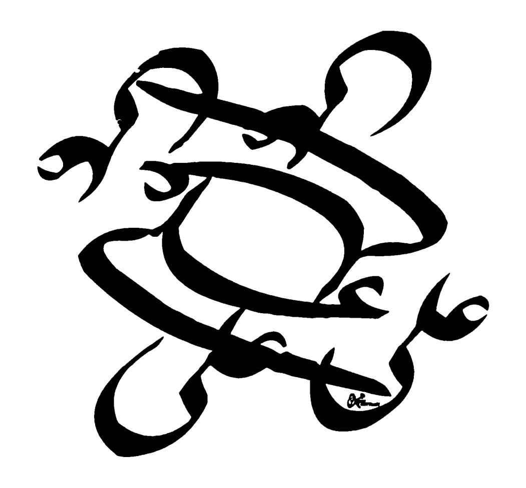
و هذا العالم بما بين أجزائه من الإرتباط الوجودي واحد سيال في ذاته متحرك بجوهره[2] ويتبعه أعراضه وعلى هذه الحركة العامة حركات جوهرية خاصة نباتية وحيوانية وإنسانية والغاية التي تقف عندها هذه الحركة هي التجرد التام للمتحرك كما تقدم في مرحلة القوة والفعل. و لما كان هذا العالم متحركا بجوهره سيالا في ذاته كانت ذاته عين التجدد والتغير وبذلك صح إستناده إلى العلة الثابتة فالجاعل الثابت جعل المتجدد لا أنه جعل الشيء متجددا حتى يلزم محذور إستناد المتغير إلى الثابت وإرتباط الحادث بالقديم.

تم الكتاب والحمد لله ووقع الفراغ من تأليفه في اليوم السابع من شهر رجب من شهور سنة ألف وثلاث مائة وتسعين قمرية هجرية في العتبة المقدسة الرضوية على صاحبها أفضل السلام والتحية.

---

١ هذا الكلام تقدم منه ﷺ وإنّما يعيده من باب الفهرسة.

٢ بينا ذلك بالتفصيل في مباحث الحركة فراجع.



آخر حرف

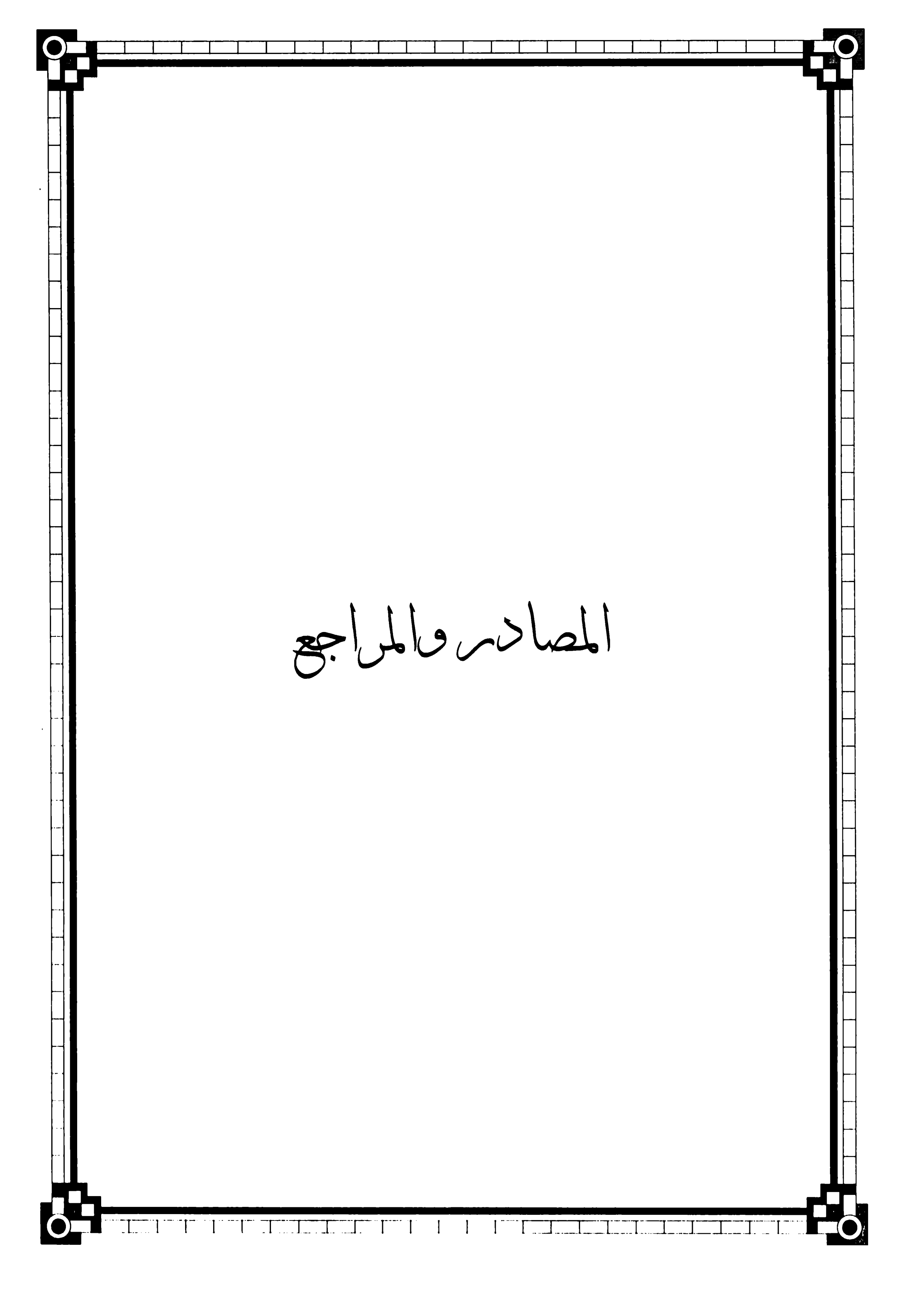
قد تم توضيح بعض مطالب هذا الكتاب وفك بعض رموزه والحمد الله أيضاً في اليوم السابع من شهر رجب المرجب، غايته من شهور سنة ألف واربعمئة وأربعة وثلاثين قمرية هجرية في العتبة المقدسة العلوية المرتضوية على صاحبها افضل التحية والسلام.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

وأسال الله أنْ لا يجعل كلامنا هذا من نافلة القول وأنْ يرفع منه كل خطأ وشبهة ببركة جوار أمير المؤمنين عليه السلام وأستغفر الله من الزلل وعدم مطابقة العلم للعمل إنّه أرحم الراحمين وصلى الله على خير خلقه محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

الراجي فتح الله

أبو الحسن الموسوي الكاظمي



المصادر والمراجع

١- القرآن المجيد؛ كلام الله عز وجلّ.

٢- نهج البلاغة؛ كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام).

٣- الصحيفة السجادية؛ كلام الإمام زين العابدين علي بن الحسين (عليه السلام).

٤- إتحاد عاقل به معقول للشيخ حسن زاده آملي. نشر حكمت .

٥- أثولوجيا أفلوطين. انتشارات بيدار قم ١٤١٣ .

٦- الإحتجاج على أهل اللجاج أحمد بن علي الطبرسي نشر المرتضى مشهد ١٤٠٣ .

٧- الأخلاق في القرآن الكريم للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي. دار التعارف بيروت ١٤٢٥.

٨- آراء أهل المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي. مكتبة الهلال بيروت ١٩٩٥ .

الاسلامي قم ١٤٠٧.

٩- الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس ابي علي بن سينا. نشر البلاغة قم ١٣٧٥ .

١٠- أصول المعارف للملا محسن الفيض الكاشاني. نشر المكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم ، مركز الطباعة والنشر ١٤١٧ تصحيح السيد جلال الدين الآشتياني.

١١- إلهی نامه للشيخ حسن زاده آملي. نشر بوستان كتاب قم .

١٢- الأمالي (للصدوق): محمد ابن علي إبن بابويه، نشر كتابچي، طهران ١٤١٨.

١٣- انسان از آغاز تا انجام للشيخ عبدالله الجوادي الآملي. نشر اسراء قم ١٣٨٩.

١٤- إنشاء الدوائر للشيخ محيي الدين بن عربي. طبعة ليدن ١٣٣٦.

١٥- الأنوار القدسية للشيخ محمد حسين الاصفهاني الكمپاني. مؤسسة المعارف الاسلامية قم ١٤١٥.

١٦- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار للشيخ محمد باقر المجلسي. نشر دار إحياء التراث العربي بيروت ١٤٠٣.

١٧- البصائر النصيرية في علم المنطق لزين الدين عمر بن سهلان الساوي (الساوجي). نشر شمس تبريزي تهران ١٣٨٣.

١٨- التحصيل لبهمنيار بن المرزبان. انتشارات دانشگاه تهران چاب دوم ١٣٧٥.

١٩- تحفة الحكيم للشيخ محمد حسين الاصفهاني الكمپاني. مطبعة النجف ١٣٧٨.

٢٠-التعريفات للسيد الشريف محمد بن علي الجرجاني. نشر ناصر خسرو طهران ١٣٧٠ .

٢١-تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس. للإمام السيد روح الله الموسوي الخميني نشر مؤسسة پاسدار قم ١٤١٠.

٢٢-التعليقات للشيخ الرئيس ابن سينا. مكتبة الإعلام الإسلامي بيروت ١٤٠٤ .

٢٣-تعليقة الهيدجي على شرح المنظومة. طهران .

٢٤-التعليقة على الفوائد الرضوية للإمام الخميني نشر مؤسسة آثار الإمام الخميني .

٢٥-التعليقة على شوارق الإلهام للآقا علي الزنوزي التبريزي .

٢٦-التعليقة على نهاية الحكمة للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي. نشر در راه حق قم ١٤٠٥.

٢٧-تفسير الصافي للملا محسن الفيض الكاشاني. نشر مكتبة الصادر طهران ١٤١٥ .

٢٨-تفسير القرآن الكريم للشهيد السيد مصطفى الخميني. نشر آثار الإمام الخميني قم.

٢٩-تفسير القمي علي بن إبراهيم القمي. نشر دار الكتاب قم ١٤٠٤ .

٣٠-تفسير فرات الكوفي؛ فرات بن ابراهيم الكوفي. مؤسسة الطبع والنشر في وزارة الارشاد الاسلامي طهران ١٤١٠ .

٣١-تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد. انتشارات حكمت تهران ١٣٧٧ .

٣٢-تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لابن رشد. انتشارات حكمت تهران ١٣٧٧ .

٣٣-التلويحات للشيخ شهاب الدين السهروردي. ضمن كتاب مجموعة مصنفات شيخ الاشراق نشر مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنكي طهران ١٣٧٥.

٣٤-تمهيد القواعد لصائن الدين علي بن محمد التركة. نشر وزارت فرهنگ وآموزش عالى تهران ١٣٦٠

٣٥-التوحيد للشيخ محمد بن علي ابن بابويه الصدوق. نشر جماعة المدرسين قم ١٣٩٨.

٣٦-جامع الأسرار ومنبع الأنوار للسيد حيدر الآملي. نشر وزارت وزارت فرهنگ وآموزش عالى. چاب اول تهران ١٣٦٨.

٣٧-الحاشية على الأسفار للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي .

٣٨-الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي. نشر دار إحياء التراث بيروت ١٩٨١.

٣٩-درر الفوائد للشيخ محمد تقي الآملي. نشر دار التفسير قم .

٤٠-الدروس الأولية في الفلسفة الطبيعية؛ ألن جكسن .

٤١-دفتر دل مع ديوان الشيخ حسن زادة آملي.

٤٢-دلائل الصدق لنهج الحق للشيخ محمد حسن المظفر. مؤسسة آل البيت عليهم السلام قم ١٤٢٢.

٤٣-ديوان اسيري؛ الشيخ محمد بن يحيى اسيرى لاهيجى .

٤٤-ديوان أشعار عطار؛ فريد الدين النيشابوري .

٤٥-ديوان أشعار ناصر خسرو قبادياني .

٤٦-ديوان الشيخ حسن زاده آملي. مركز نشر فرهنگی رجاء. تهران ١٣٧٧

٤٧-ديوان إمام للسيد روح الله الموسوي الخميني. نشر آثار إمام خمينى .

٤٨-ديوان حافظ الشيرازي مطابق لنسخة نيكلسون .

٤٩-ديوان سعدي الشيرازي .

٥٠-ديوان عراقي للشيخ فخر الدين إبراهيم بن شهريار عراقي همدانى

٥١-ديوان نظامى گنجوى جمال الدين أبو محمد الياس بن يوسف نظامى گنجه اى.

٥٢-رحيق مختوم للشيخ عبد الله الجوادي الآملي. نشر إسراء قم ١٣٨٩.

٥٣-رسالة إلى علماء دار السلام للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا. نشر دانشگاه بو علي سينا همدان ١٣٨٣.

٥٤-رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم من سلسلة فلاسفة العرب للكندي. دار الفكر العربي القاهرة.

٥٥-رسالة نفس الأمر مع رسائل ثمان للشيخ حسن زاده آملي. نشر مركز الدراسات والبحوث تهران ١٩٨٦ .

٥٦-رساله وحدت از ديد گاه عارف و حكيم للشيخ حسن زاده آملي. نشر علامه طباطبائي ١٣٦٢.

٥٧-رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا. نشر الدار الإسلامية بيروت ١٤١٢ .

٥٨- الرسائل التوحيدية للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي. نشر جماعة المدرسين قم .
٥٩- رسائل الكندي الفلسفية. دار الفكر العربي القاهرة .
٦٠- رسائل صدرا؛ صدر المتألهين محمد بن ابراهيم الشيرازي. انتشارات حكمت طهران ١٣٧٥.
٦١- الرشحات العلوية للسيد أبو الحسن الموسوي الكاظمي. نشر دار الحوراء بيروت .
٦٢- روضة الواعظين وبصيرة المتعظين لمحمد بن أحمد الفتال النيشابوري. منشورات الرضي قم ١٤١٧.
٦٣- زاد المعاد للشيخ محمد باقر المجلسي. مؤسسة الأعلمي بيروت ١٤٢٣.
٦٤- زمزم عرفان للشيخ محمد الريشهري. نشر دار الحديث قم ١٣٨٩.
٦٥- شرح أصول الكافي لصدر المتألهين الشيرازي. مؤسسة الأبحاث الثقافية طهران ١٤٢٥ .
٦٦- شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاكمات للخواجة نصيرالدين الطوسي. نشر البلاغة قم ١٣٧٥ .
٦٧- شرح المنظومة تعليقة الشيخ حسن زاده آملي. نشر ناب. چاب اول تهران ١٣٦٩.
٦٨- شرح الهداية الأثيرية لصدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي. مؤسسة التأريخ العربي بيروت.
٦٩- شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي .
٧٠- شرح دعاء السحر للإمام السيد روح الله الموسوي الخميني. نشر مؤسسة آثار الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّه .
٧١- شرح دعاء الصباح للملا هادي السبزواري. نشر دانشگاه تهران .
٧٢- شرح فصوص الحكم (جندي) لمؤيد الدين الجندي. نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی تهران.
٧٣- شرح فصوص الحكم لمحمد داود قيصري رومي. نشر شركت انتشارات علمی وفرهنگی ١٣٧٥ .
٧٤- شرح المصطلحات الفلسفية (مجمع البحوث الإسلامية) مشهد ١٤١٤هـ.
٧٥- الشفاء للشيخ الرئيس أبو علي بن سينا. نشر مكتبة آية الله المرعشي قم ١٤٠٤.

٧٦-الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية لصدر الدين ابراهيم بن محمد الشيرازي. نشر المركز الجامعي للنشر مشهد ١٣٦٠.

٧٧-صحائف من الفلسفة للسيد رضا الصدر. نشر بوستان كتاب قم .

٧٨-طريق عرفان (رسالة الولاية) للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي. انتشارات اشراق قم.

٧٩-عارفانه ، عاشقانه ديوان اشعار سيد نعمت الله المعروف بشاه نعمت الله وليّ. انتشارات يك ٢٠٠١ .

٨٠-العدل الإلهي للشهيد مرتضى المطهري (رسائل الشهيد مطهري). نشر صدرا قم .

٨١-عوالم العلوم و المعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال (مستدرك سيدة النساء إلى الإمام الجواد) لعبد الله بن نور الله البحراني الاصفهاني. نشر مؤسسة الامام المهدي عجل الله فرجه الشريف قم ١٤١٣ .

٨٢-عين اليقين للملا محسن الفيض الكاشاني. نشر دار الحوراء بيروت ١٤٢٨ .

٨٣-عيون اخبار الرضا الشيخ الصدوق نشر جهات طهران ١٤٢٠ .

٨٤-عيون الحكمة للشيخ ابي علي بن سينا. نشر دار القلم بيروت ١٩٨٠ .

٨٥-عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون للشيخ حسن زاده آملى. نشر امير كبير تهران ١٣٨٥ .

٨٦-فاتحة الشباب لعبد الرحمن جامي .

٨٧-الفتوحات المكية للشيخ محيي الدين بن عربي. دار صادر بيروت/ لبنان.

٨٨-فصوص الحكم للشيخ محيي الدين بن عربي. إنتشارات الزهراء عليها السلام ١٣٧٠.

٨٩-الفلسفة العليا للسيد رضا الصدر. مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى ١٣٧٩.

٩٠-القبسات للمير محمد باقر الداماد. انتشارات دانشگاه تهران چاب دوم ١٣٦٥.

٩١-القصيدة المزدوجة في المنطق للشيخ الرئيس ابن سينا. نشر مكتبة آية الله المرعشي قم ١٤٠٥ .

٩٢-قصيدة ينبوع الحياة المطبوع مع الجعل والعمل الضابط في الرابطي والرابط للشيخ حسن زاده آملى نشر قيام قم ١٣٦٨.

٩٣-القواعد الفلسفية العامة للدكتور غلامحسين الابراهيمي الديناني. نشر انديشه ١٤٣٠ .

٩٤-الكافي للشيخ محمد بن يعقوب الكليني. نشر دار الكتب الاسلامية طهران ١٤٠٧.

٩٥-كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم لمحمد بن علي التهاوني. مكتبة لبنان ناشرون بيروت ١٩٩٦ .

٩٦-كشف المراد للعلامة جمال الدين حسن بن يوسف الحلي على تجريد الاعتقاد للخواجة نصير الدين الطوسي. نشر مؤسسة النشر

٩٧-كليات أشعار و آثار فارسی شيخ بهائي للشيخ بهاء الدين العاملي. نشر محمودی تهران ١٣٥٢.

٩٨-گشتی در حكمت للشيخ حسن زاده آملي .

٩٩-گلشن راز للشيخ محمود الشبستري.

١٠٠- لوايح جامي لنور الدين عبد الرحمن بن أحمد جامي انجمن اثار و مفاخر فرهنگی تهران.

١٠١- مباني و اصول عرفان نظری للسيد يد الله يزدان پناه نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم المقدسة ١٣٨٨.

١٠٢- المبدأ والمعاد لصدر المتألهين محمد بن ابراهيم الشيرازي. نشر انجمن حكمت و فلسفة ايران تهران ١٣٥٤ .

١٠٣- مثنوي معنوي لمولانا جلال الدين الرومي. طبعة نيكلسون .

١٠٤- المجم الفلسفي لجميل صليبا. الشركة العالمية للكتاب بيروت ١٤١٤ .

١٠٥- مجموعة رسائل الفارابي. حيدر آباد الدكن ١٣٤٥.

١٠٦- مجموعه رسائل در شرح احاديثی از كافی للشيخ محمد حسين درايتی. دار الحديث قم ١٤٢٩ .

١٠٧- المحاسن للشيخ احمد بن محمد بن خالد البرقي. دار الكتب الاسلامية قم ١٣٧١ .

١٠٨- مختصر البصائر للشيخ حسن بن سليمان بن محمد الحلي. مؤسسة النشر الإسلامي قم١٤٢١

١٠٩- مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر للسيد هاشم البحراني. نشر مؤسسة المعارف الإسلامية قم ١٤١٣.

١١٠- مرآة العارفين للشيخ صدر الدين القونوي. انتشارات مولى (النسخة العربية) تهران ١٤٢٩.

١١١- مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول للشيخ محمد باقر المجلسي. دار الكتب الاسلامية طهران ١٤٠٤.

١١٢- مشارق الدراري (شرح تائية أبن الفارض) للشيخ سعيد الدين سعيد الفرغاني. مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي قم ١٣٧٩.

١١٣- مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين عليه السلام للحافظ رجب البرسي. مؤسسة الأعلمي بيروت ١٤٢٢.

١١٤- المشاعر صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي. نشر كتابخانه طهورى تهران ١٣٦٣.

١١٥- مصباح الا نس للشيخ محمد بن حمزة الفناري. انتشارات مولى تهران ١٣٧٤.

١١٦- مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية للإمام السيد روح الله الموسوي الخميني. نشر مؤسسة آثار الإمام الخميني.

١١٧- المطارحات للشيخ شهاب الدين السهروردي. ضمن كتاب مجموعة مصنفات شيخ الاشراق نشر مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنكي طهران ١٣٧٥ .

١١٨- مطالع الأنوار للقاضي سراج الدين الارموي.

١١٩- معاني الاخبار للشيخ محمد بن علي بن بابويه الصدوق القمي. نشر جماعة المدرسين قم ١٤٠٣ .

١٢٠- معاني الاخبار للشيخ محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق). نشر جماعة المدرسين قم ١٤٠٣.

١٢١- معرفت شناسى در قرآن للشيخ جوادي آملي. نشر إسراء .

١٢٢- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام الانصاري. دار الفكر بيروت ١٩٨٥.

١٢٣- مفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي .

١٢٤- مفاتيح العلوم لمحمد بن أحمد الخوارزمي. بنياد فرهنگى ايران تهران .

١٢٥- مفاتيح الغيب لصدر المتألهين. مؤسسة تحقيقات فرهنگى قم ١٤١٩ .

١٢٦- مفتاح الغيب لصدر الدين القونوي. انتشار مولى تهران ١٣٧٤ .

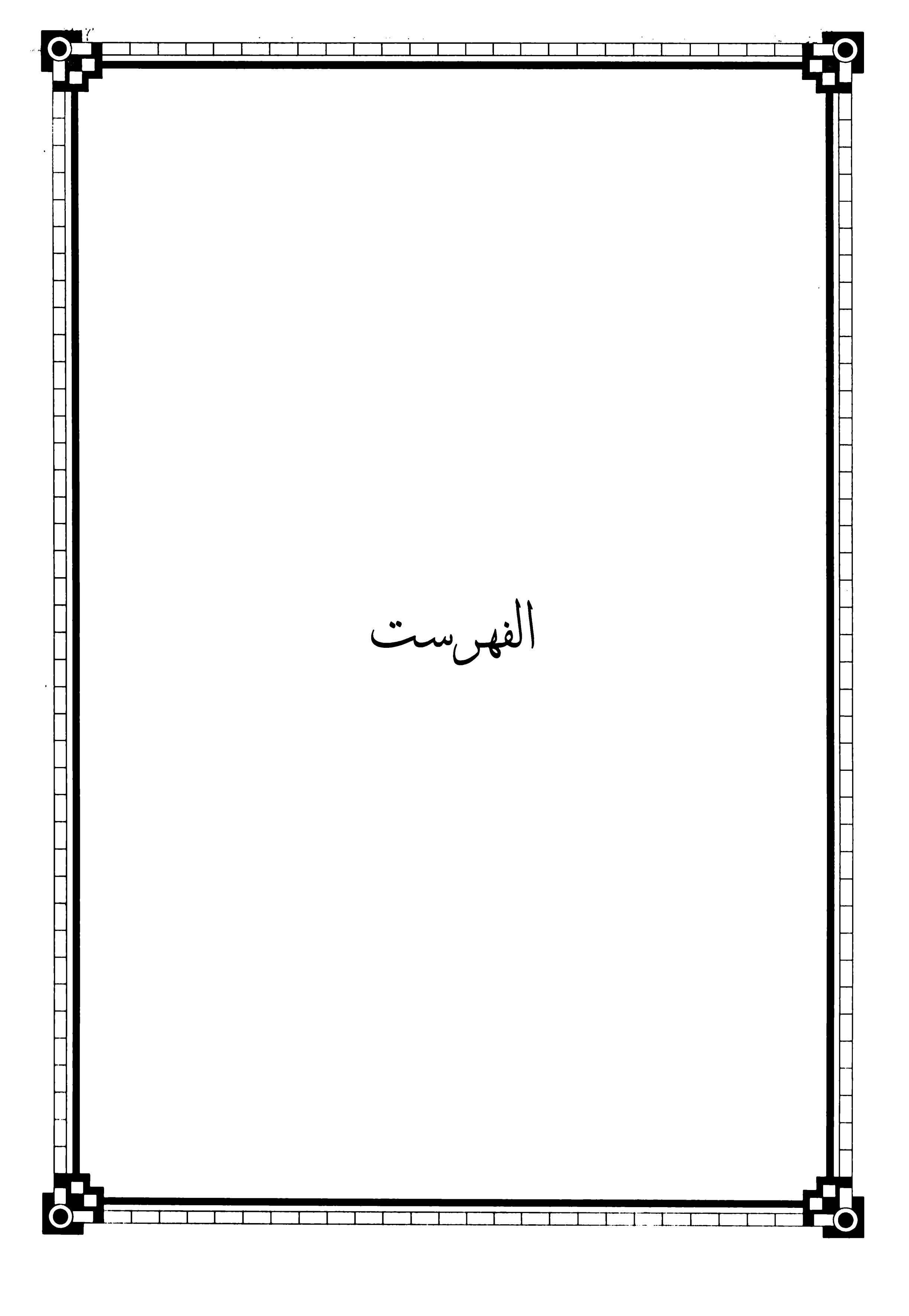
١٢٧- ممد الهمم للشيخ حسن زاده آملي. نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى تهران .
١٢٨- من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي. نشر جماعة المدرسين ١٤١٣ .
١٢٩- مناجاة الفيلسوف للدكتور غلامحسين ديناني. نشر دار الهادي بيروت ١٤٢٢.
١٣٠- المناقب (الكتاب العتيق) لمحمد علي بن الحسين العلوي. نشر دليل ما قم ١٤٢٨.
١٣١- منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران للسيد جلال الدين الآشتياني. قم ١٣٥٥.
١٣٢- منطق الطير لفريد الدين عطار نيشابورى .
١٣٣- منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة للميرزا حبيب الله الخوئي. المكتبة الاسلامية طهران ١٤٠٠ .
١٣٤- المنهج الجديد في تعليم الفلسفة للشيخ محمد تقي مصباح اليزدي. دار التعارف بيروت ١٤١٨ .
١٣٥- الموسوعة الفلسفية المختصرة لمجموعة من المؤلفين. نشر مكتبة الأنجلو المصرية.
١٣٦- الميزان في تفسير القرآن العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي. نشر جماعة المدرسين قم ١٤١٧.
١٣٧- النجاة من الغرق في بحر الضلالات للشيخ ابن سينا. انتشارات دانشگاه تهران ١٣٧٩.
١٣٨- نزهة الأرواح وروضة الأفراح (تاريخ الحكماء) لشمس الدين الشهرزوري. انتشارات علمي - فرهنگى تهران ١٣٦٥.
١٣٩- النصوص للملا محمد بن معصوم علي الهيدجي.
١٤٠- نعت ، عاشقانه للشيخ كمال خنجدى. انتشارات صرير .
١٤١- نقد النصوص في شرح نقش الفصوص لعبد الرحمن جامي. نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي تهران ١٣٧٠ .
١٤٢- نقد النقود في معرفة الوجود للسيد حيدر الآملي. نشر وزارت فرهنگ وآموزش عالى چاب اول تهران ١٣٦٨.
١٤٣- نهاية الحكمة للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي. طبعة جماعة المدرسين قم .

١٤٤- نهاية الدراية في شرح الكفاية للشيخ محمد حسين الاصفهاني. انتشارات سيد الشهداء عليه السلام ١٣٧٤ .

١٤٥- النور المتجلي في الظهور الظلي للشيخ حسن زاده آملي. نشر مؤسسة التاريخ العربي بيروت ١٤٢٨.

١٤٦- هزار و يك كلمه للشيخ حسن زاده آملي. نشر بوستان كتاب قم ١٣٨١ .

١٤٧- وسائل الشيعة الحر العاملي. طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام.



الفهرست